

المولدي عزديلي

فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري

المولدي عزديني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



المهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عزيمتي، المولدي

نفسه القيم النقدية عند نيتشه: استكمال الإيقاف وسؤال النقد الجدلي / المولدي، عزيمتي.

360 ص. 2011 م.

يشتمل على بابوغرافية (ص. 353-360) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-513-5

1. نيتشه، فيدرات، 1844-1900 = ترجمة. 2. الفلسفة الألمانية. 3. الأعتلال - فلسفة. 4. القيم
الأعتلانية. 5. القيم (فلسفة). 6. النقدية (فلسفة). 7. الميزان.

193

الميزان بالإنكليزية

Nietzsche's Critique of Values: Ethics and Radical Critique

by Mondali Ezimti

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات بيتاما المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البات - ص. ب: 10222 - القاملين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجترال نوازك شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 ويقطع الصالح بيروت 1107 2110 لبنان

هاتف: 00961 1991837 00961 1991839 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beimc@arabcenterforresearch.org

الموقع الإلكتروني: www.arabcenterforresearch.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2022

الإهداء

إلى زوجتي لثي وأبي رحمهما الله
إلى ذرتي وزوجتي وإخوتي
إلى فرح ... حفيدتي المحببة



mohamed khatab

المحتويات

11	ملفظة
----	-------

القسم الأول

الإيقا الثالثة من نقد القيم الأخلاقية

57	الفصل الأول: التوجه في تجديد النقد الفلسفي للأخلاق
57	تقديم
58	أولاً: خصوصية الاهتمام النيتشوي بفلسفة الأخلاق
61	ثانياً: التظن بالفلسفة الأخلاقية الكانطية
66	ثالثاً: نقد أخلاق الانحطاط
69	رابعاً: تجديد النقد (أو في مسألة قيمة القيم)
74	خامساً: منظوريات أخلاقية
77	سادساً: النشار في الأدب (أو في إيقا الكافة وأخلاق المبد)
84	سابعاً: العزم الفلسفي على تأسيس أخلاق جديدة
87	خاتمة
91	الفصل الثاني: من جنيولوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشر
91	تقديم
94	أولاً: نقد منطق النتائج المعنوية

101	ثانياً: القرار الفلسفي
108	ثالثاً: المحاكمة النقدية لأخلاق الخير والشر
114	رابعاً: جنالوجيا الخير والشر
118	خامساً: جنالوجيا العيب والخير
122	سادساً: جنالوجيا الأخلاق
129	سابعاً: فلسفة ما وراء الخير والشر (أو في صيت الإيثقا)
133	خاتمة
137	الفصل الثالث: في الفروق بين حَقَقِ الإيثقا والأخلاق
137	تقديم
	أولاً: من التحديد النيتشوي الشلي للأخلاق
138	إلى قوة النقد الفلسفي
144	ثانياً: معاني اللاأخلاقية
153	ثالثاً: وجوه التناسب بين الإيثقا والأخلاق
157	رابعاً: حدُّ الإيثقا بالنظر إلى نهايات الأخلاق
164	خامساً: مسألة الفرق القيمي بين الإيثقا والأخلاق
166	سادساً: الإيثقا الثقافية (أو في تأسيس مراتبة قيمية)
169	سابعاً: الإيثقا الفلسفية وشعور المختبر بمعادته
174	خاتمة

الضم الثاني

الحدود الممكنة للإيثقا والتقدُّم الجدلوي وتساوقهما الفلسفي

179	الفصل الرابع: في حدُّ الإيثقي وإيقاه
179	تقديم
181	أولاً: صورة الإيثقي-التأقِد في الشخص الفلسفي لنتيته

186	ثانياً: الإتيقي (أو في الإنسان الثيل)
192	ثالثاً: الإتيقا وصحيب المعلمة
197	رابعاً: إتيقا المدن المتعافية
207	خامساً: من حكمة المتوحد بقيمه
213	سادساً: فلسفة التوكيد الإتيقي للشعادة في ما وراء الخير والشر
219	سابعاً: الإتيقا (أو في رفعة أخلاق الأرسطراطي)
222	خاتمة
225	الفصل الخامس: الحدود الفلسفية للتقد الجذري
225	تقديم
226	أولاً: الطابع الجذري للتقد الفلسفي وشموليته
231	ثانياً: نقد التقد
237	ثالثاً: لمي المعنى الفلسفي الإيجابي للتقد الجذري
242	رابعاً: ما الذي يستهدفه النقد الجذري؟
246	خامساً: ملمح تجذير النقد: التكوين المراتبي للفهم
252	سادساً: تجذير التقد أساس المحاورة الفلسفية
258	سابعاً: استقلالية الفلسفة التقدية
262	خاتمة
265	الفصل السادس: تساوق الإتيقي والتقدي
265	تقديم
267	أولاً: جماع الإتيقا والتقد الجذري
276	ثانياً: فرُّ الكتابة من إتيقا التكمير
284	ثالثاً: الحياة والفكر
288	رابعاً: في نسبة خبرية المعرفة إلى الحياة

293	خاتمة: إجلال الحياة من مستطاع الحكمة الفلسفية
298	سادساً: تساقق الإنقي والتقليد من تواسج الحياتي والفلسفي
302	سابعاً: الصنعة الفلسفية وإيقا فن الحياة
307	خاتمة
311	خاتمة عامة
339	مسرد المصطلحات
353	المراجع
371	لهرس هام

مقدمة

يتعلق الأمر في هذا المقام الفلسفي⁽¹⁾ بالنظر في غرض راهن: الوشيجة بين الإيتيقي قبيلاً والتجذير النقدي فكرياً. وهذا مجال أكسيولوجيا نقدية (une taxilogie critique) حيث تُخضع فلسفة القيم النقدية مع نيته⁽²⁾ جملة أنماط التفكير في قيم المعرفة والملاهيوت والسياسة والأخلاق ... إلى فعل تفكير نقدي غير معهود أسلوباً وكلمة. فعلى أي نحو تكون فلسفة الإيتيكا من لوازم عالم التفكير اليوم؟ من الصحيح أن لزماً كبيراً عضلت بنا اليوم في أقاليم جميع المعارف من الآداب والفنون والإنسانيات، وحتى ممّا يسكن العلوم الدقيقة⁽³⁾. بناء عليه، هل يكون الأمر، في المقابل، من قبيل الصدفة أن يهتم التفكير الفلسفي المعاصر بمسألة الإيتيكا والحال أن "الإيتيكا تجعل الصدفة"⁽⁴⁾،

(1) أصل العمل أطروحة دكتوراه عُقدت وفقاً لمقتضيات النشر. وقد أشرف عليها الأستاذ عبد العزيز العبادي، فله كل الشكر والتقدير.

(2) فريدرش نيتشه: فيلسوف ألماني، وُلِدَ في 15 تشرين الأول/أكتوبر 1844، بمدينة روكن فيروسيا، وتوفي يوم 25 آب/أغسطس 1900، بمدينة فايمر، وتعدّياً بمنطقة ساكس-فايمر-أيمرناخ، وأصبح أثره الفلسفي الكوني يثراً في الأساس، منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

(3) يمكن المعارف المتفاعلة المسلحة في توسيع دائرة النظر في هذا المعنى: فلسفة القيم النقدية. وفي هذا السياق، نشأ نهضة أكسيولوجية تستد إلى ممارسة عقلية تنقذية وإيتيكا موجهة. يُنظر هذه الفقرة: "الأكسيولوجيا مدعزة اليوم إلى إسطلتنا حلقاً للمألوق الطبيعي الذي يمتد إنسان العصر" في: هشام بن جندو، سؤال القيمة: مقاربة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لانتيل (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 11.

(4) Sören Kierkegaard, *Creativity at remembrance*, Paul-Henri Tassin (trad.), Jean Wahl (intro.) (Paris: Aubier, 1984), p. 140.

زمن قبيل أن يتعلّق هذا التفكير إلى نقد جذريّ والحال أنّ "النقد المعاصر هو نقد جذريّ"⁽⁵⁾ بطبعه وتعريفه؟ وهل من الصحيح أنّ ميلاد تفكير "نبتة الأس هو للفرد"⁽⁶⁾ ثمّ بأيّ معنى اعتبر نبتة منذ سنّ فلسفة مبكرة خصيصاً الإتيان قريبة للفعل الإنسانيّ ذي القيمة العالية من خلال رسالة له؟ وفيها كتب لأحد أصدقائه: "يمارس كلّ فعل له شيء من الأهمية تأثيراً من طراز إيتيقي"⁽⁷⁾. بناء عليه، نحسب أنّ من بين الأعمال المهمة في التفكير الفلسفيّ اليوم تشخيص القيم في مجال الفعل البشريّ بعائقة. ربّما يكون من لوازم فلسفة الفعل غرر شوكة الفلسفة في منابت ملتها الحق، عسى أن يبلغ التّلف مقاصده بذات مبادئه ودونما استمارة للفساد من القيم، استمارة أباح العصر ظاهرتها. فهل

(5) Jean-René Ladrière, "Anthologie de la critique," dans: Béatrice Kozminski (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairoouan, avril 1998) (Tunis: Le Gol sénégal, La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairoouan, 2007), p. 35.

(6) Georges-Arthur Goldschmidt, "[Deuxième: Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les sources fondamentales et leurs commentateurs], Nietzsche, la pensée et le style," *Le Point*, no. 35 (Septembre-Octobre 2007), p. 77.

(7) Friedrich Nietzsche, "Lettre à Paul Deussen: Munich, 4 avril 1867, Lettre n° 379," dans: *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baetzel, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1966), p. 500.

للفردية المنهجية، ونسبوا المتابعة، يمكن في هذا السياق الرجوع والإطلاع مقدّمنا على الجزء الرئيس من الأعمال التي منسوبة في هذا الكتاب ضمن مشروع لطيفة النبتة العلمية للأعمال الكاملة بالقرن

(4d. critique et scientifique des *Œuvres philosophiques complètes* de Friedrich Nietzsche)

أولاً: المجلدات الأربعة الأولى:

Friedrich Nietzsche, *Correspondances*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), 4 tomes (Paris: Gallimard, 1966-2015):

- *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baetzel, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1966).
- *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1966).
- *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2008).
- *Correspondance IV: Janvier 1880-Décembre 1884*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2015).

ثانياً: الأعمال الكاملة:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Giorgio Colli & Mazzini Montinari (textes établis et annotés), Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dir.), 14 tomes en 18 vols. (Paris: Gallimard, 1975-2008).

تُعتبر مبادئ أصل الفيلسوف التقليدي في مجرد عمل معرفي محض لم تتعداه
لنسكر حلّها الإتيقا، أي حلّة المفكرين الأرستقراطيين في الفلسفة؟

بإيجاز، إن الفيلسوف جماع الأدبي بما هو إلى حدّ ما إتيقا، وتفسير التعقّل
بما هو على محور ما ضد جذري. ومآلي الجنرية هنا أنّ الفيلسوف في صيغته
البيشوية كان عقدا - فعلا - تحوّزا في ما وراء جميع أشكال المحشية، أو الإرهام
الفلسفي السقي الكلاسيكي، وفي الآن ذاته جرّة أدبيّة - عسبة من جسر
الإتيقا هنا بكنمي بالقول استحصارا ودوما استياق، إنّ جذريّة ألفد الفلسفي
هي إتيقته عما الذي يشرّع بسط "استشكال الإتيقا وسؤال ألفد الجندري في
مسئلة بيشه" لنظر الفلسفي؟

أولا: إثارة الإشكالية الفلسفية والتشريع النظري لطحها

سبق لأحد شراح بيشه بيان "إذا تعلّق الأمر بمعرفة لماد يبغي قراءة
بيشه اليوم وما هو هذا اليوم"، نقترح ثلاث نقاط مهمّة [٩]، بما أنّه بحث
عن تأسيس حضارة جديدة، ثقافة جديدة، على فواعد أخرى غير الثقافة
الأخلاقية [١٠] ويبغي ألاّ نسي أنّ بيشه انشغل كثيرا بزمنه، ولكن بطريقة
مقدية فصولي. خصوصا [١١] فقد ما يتّجه الأفكار المودنية: التقدّم،
والحلقنة، والتجادة. والنقطة الثالثة هي طبعا المقدرة الكلية للنقبة^(٩). ومن
ثم، لعل أقرب عتبة نلج من خلالها فلسفة بيشه هي عيها التي تكاد تكون كلّ
فلسفته، انهم بصورة عامّة، والأخلاقية منها بصورة خاصّة، وهذا ما يشرّع
لقول "إنّ الفلسفة الأخلاقية تعود إلى الفلسفة"^(١٠). عما الذي يشرّع لنا
الاهتمام برؤيتي هذه الفلسفة؟ للإجابة عن هذا السؤال سنبسط تشريحيين
فلسفيين حكمتا تحثّر مبحث "استشكال الإتيقا وسؤال ألفد الجندري في فلسفة

(٩) بيشه، العلامة [١] إلى تدخلنا في النص الأصلي (المؤلف)

(٩) Eric Blondel "Derrida: "Mistache contre le nihilisme". L'Homme moderne a perdu les lois tragiques de la nature," (Réponse à la question: Pourquoi Mistache aujourd'hui? propos recueillis par David Rabreau), Le Réagister Andromède, no. 363 (Janvier 2008), p. 29.

(10) Eric Weil, Philosophie morale, 4th éd. (Paris: Vrin, 1987), p. 209.

ينشئه"، وهذا أولاً، جرأة كلمة النقد الفلسفي. وثالثاً، ما تثيره مسألة الإنشائي في
دسسه ينشئه من إصعاق.

1 - جرأة كلمة النقد الفلسفي

إن اعتماد فلسفة منتهى نقد القيم الأخلاقية هو نظر في مجمل قيم العصر،
خصوصاً أن العصر يعتبر في الغالب إلى قيم الثيل المعكري والأدبي لدا، فإن
التجريم الفلسفي للبشوي للأخلاق هو نتيجة فلسفية طليخة لجاسره دانتقد
على القيم بصورة عامة. تبعاً لذلك، يقصد ينشئه من القيم قبل كل شيء، القيم
لأخلاقية والقيمية، وهو ينشر بقوله [...] لكل الفكر الفلسفي الثابت بقا لهدم
المحورين⁽¹¹⁾. وهكذا، وإن من فضائل الكلمة الفلسفية الجديدة لدى ينشئه
لحسن تحريرها موضوعها بدقة متناهية. الأخلاق، وأداته بالشجاعة المطلوبة
النقد، وظرفيته: لها والآن المعترحتين على فيض الزاكن والضربورة، اللذين
يُذهر بعض من الفلسفة عامة أمام عاصفتها المكسرة صمًا وأخيرًا، ثقة إيقاع
لنكث الكلمة ذلت التأثير الوجعانية للحقيقة، والثابتة من "بعض المخاطر" الفلسفي
المتطلع إلى المقاومة الفكرية من أجل الأحياء والأموات سواء

أما من جهة الموضوع، وحينما تكون الأخلاق هي المستهدفة بالنقد، فإن
ينشئه يجرؤ على القول إن "علم الأخلاق الثابت كله، ومهما كان وقع ذلك
صحيح عن الشئ، ما يزال يعتبر إلى مشكلة الأخلاق نفسها" يفتر إلى
الارتياح في أن ثقة مشكلاً ماها⁽¹²⁾. ولعل ينشئه معه كان على وهي فلسفي
متعود بعظمة الفعل في هذا المجال الذي يكاد يكتي مجال "الافتراءات
البشرية" إذ إن "كل من يجرؤ أن يجعل من المسائل الأخلاقية مادة للدراسة، قد

(11) كتاب أولديس، على دروب ورهشته، ترجمة فؤاد أبو (بيروت/ دمشق دار منشق، 989)،
ص 40

(12) فريديش ينشئه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في فريديش ينشئه، ما وراء الضمير والفكر لباشير
للمعنى فلسفي، ترجمة جيرلا فالور حيلو، مراجعة موسى وجبة (بيروت دار المعارف)، ص 124
رئيس، الجزائر المؤكدة الوطنية للاتصال والنشر والإتجار، (2003)، العمل 5، خرة 1994، ص 126
[بصرف]

يبيع مدان صل عظم¹³³ فلا تكسر الأصالة الفلسفية لموضوع الأخلاق في
استدائه إلى المفاهيم الفكرية الجذابة لعموم الملاسعة ويكفي أن يعود بذاكرة
إلى شحوص فلسفية من قبيل أفلاطون وأرسطو وأبيون وسيبورا وكانط
و هبل . إلخ، حتى هم التحجج المطلوبه على أن التقيد العلمي للأخلاق
لشرية ينع حد مرتبة القول (ورثما يهوق) في الوجود البشري "بما هو وجود"

لد، مصيبا من البحث العلمي، اليوم، هو القول في الأخلاق؛ دت أن
جمع نحاربا للمعيشة، وشئ صوفها، تنوّر على مقدار من الأخلاق الجندة
أو الرديئة، علما أن الصورة التي برأها للمرة الأولى رسمها مباشرة بمساعدة
كل جدرت القديمة، وفي كل مرة تيقنا للدرجة براهتنا وإنصافنا حتى في نطاق
الإدراك لحسني لا وجود إلا لتجارب أخلاقية معاشة¹³⁴. وما ذلك لأ لا مع
الأخلاق تاريخيا بشرية، بل لأنها استعارات الزمان الأكثر تركفا ونسرا على
التزييف، في المراسم من البشر كما في التكيل بهم، في محاور التفكير العلمي
ومفهوم التدمير العسكري، في الشجاعة والمجاعة، في العينة والهيئة وباحتصار،
إن الأخلاق موضوع فلسفي بامتياز. ولش كانت نفوي الحرم العلمي لدى
بعض البشر، فإنها تخذله في المقابل لدى بعضهم الآخر.

إن التقيد الجندري¹³⁵ للأخلاق هو موضوع فلسفي لميلسوي ألفي بقديم
الألواح ورفع جديد لها يتساءل نيشه: كيف حصل أني لم ألتق بإطلاق بشخص،
حتى في الكتب، يمحط، على هذا الشكل، بشخصه نفسه، في دراسة الأخلاق،
الذي جعل من هذه الأخلاق إشكالا، ومن هذا الإشكال مأساته الشخصية
وكرهه ولذلك وشغفه؟¹³⁶ فليتم غياب الفكر العلمي في الأخلاق وعن المطالبة
البشرية؟ فهو كسل فبرس في الفلسفة أم لأن عصر الموضوع جعل الملاسعة

(13) هريديك نيشه، العلم الجندل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار الستيب العربي للبراسات
والنشر والتوزيع، 2001)، فقرة 2، ص 38

(14) المرجع نفسه، الكتاب الثالث، فقرة 114، ص 112

(15) إنه الكف الذي يطاول حقائق الأمور، من جهة وجوبها المختلفة والمتنوعة والمتباينة
والمختلفة إلخ وقد ملأ الاعتدال على أن يمس الجندل ويقول بجرقة الياس يشنها

(16) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، فقرة 245، ص 197

يصلون الطريق، إليه؟ وهنا يكمن وحيد مختلف أنماط النمو التي تأخذها العرائر البشرية، ويمكن أن تلخصها أيضًا بتأثير المناخات الأخلاقية؛ لتشكل عملاً وأكثر لأستطد للباحثين⁽¹⁷⁾ في الحقل الفلسفي

أما الميرة الفلسفة الثالثة للقول التشوي الجريء في الأخلاق، فهي المدمرة بمواجهة "نقلها والآن". وإذا كان كل قول علمي محتر في تربته الحديثة، فإن جرأة مسألة التزلزل من العلاقات الفارقة على الإنف الثالثة والتعد لإبقي. إذا، ما من فلسفة إلا وهي فلسفة داهية، وقد نقوله بمتنهي الصدقة كما قد نقوله متبرمة، فسريرة له⁽¹⁸⁾

في الواقع، نحن في عصر "الإنسان ذي التعد الواحد"⁽¹⁹⁾، إذاً "نقل بدءاً إن التفكير الإنساني يزداد تميلاً بالنشاط البشري"⁽²⁰⁾. وهكذا، فعلى الفلسفة أن تقوى على التناجر على يومها، عصرها، لأنها وتختلف . . . الخ. فالتفكير الفلسفي التيشوي تمكّن من تطويق عصره، والتمحور حول رايه، ومساءله على نحو ما يسي لأن تكون على المسألة من بالغ الإخراج الفلسفي. أما في ما يخص الأخلاق الثالثة للإيقاع، فمن الواضح أنها لم تشكل إشكلاً حتى اليوم، بل قد كانت، على العكس، الأرض المحبذة، التي كان ينتهي بعد كل الخداع والانشغالات والتناقضات بالانتماء على أنها الملجأ المقدس للسلام؛ حيث يرتاح الممكرون أنفسهم، ويتفكرون، وأخيراً يداودون حياتهم⁽²¹⁾

(17) المرجع نفسه، الكتاب الأول، فقرة ٢٥، ص 39

(18) في هذا العرضي يقول بيشه "نحن نؤلف عصر نطق في ما يخص الأديان، أي الخلفيات والمعتقدات والأديان والأدوات الفكرية، عصر موبيا أكثر من أي عصر مضى لاحتفال تنكري معم الأسلوب، للضمت والفرج الفكرية الأكثر روحية، بل لثقة الحق الأمل التمولوية والتسوية من العالم". فريدريك بيشه، "مفلسفة"، في بيشه، ما وراء الخير والفكر، الفصل السابع، فقرة 227، ص 186

(19) هيربث هاركر، "الإنسان ذو البد الواحد، ترجمة بيروج طريفشي، ط 3 (بيروت منشورات دار الأدب 1988) وأصله الإنكليزي One-dimensional Man يُنظر أساتنا ص 187-94

(20) Gérard Mathoff, "Appel aux lemmes et lemmes disciplinaires," dans: Vers une éthique politique, l'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villeneuve, Paris, 8-10 Avril 1985 (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987), p. 272.

(21) بيشه، العلم الحديث، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197

لعل أهم ما اعترف به **أدبي** - الفلاسفة الملاحضون ليشته، هو أنه نجده في محاورته التقليدية لعصره الكلمة الباردة والقول الخافت. فيشته غير مدهبي، وديبه أنما هو إتيقا في علاقته بحزمة التفكير الفلسفي. لذا، نلاحظ إدراكا بشوئيا للهجة فلسفيته غير معهودة، إنها إتيقا أو شعاعته لا عهد للفلسفة بها

بناء عليه، فإن الميزة الثالثة، ورثها غير الأخيرة، للقول الفلسفي الجريء، هي سره الكلمة للفلسفة وإتيقاعها. ولتعتبر القول الفلسفي مع يشته يكوّن بعين حصيصه موسيقي وقد النمى العو قائلًا: "خضروا لي اكشامي بأن كل المسمة الأخلاقية كانت حتى الآن مضجرة، ومضرة عقاقير مؤمنة، وأن ما من شيء ألتقى، في نظري، خبيرًا أكبر بالفضيلة من قتل شعاعته؛ مما لا يعني أنني أنوي إنكار فائدتها المائة"⁽²²⁾؛ فقول يشته في الأخلاق، وبحسب استنتاج أولي، هو قول الحبي- الشاطئ بهواجس سلطة القيم وأندارها الضامة لذلك؛ اصطحب لثقة الفلسفي البيشوي ذاته بنبرات الحب، الحب دي الوقار ومن عين ذاته "تفرض الإشكالات العظيمة كلها حبًا عظيمًا، والأدهن القوة، الواضحة والواثقة القوة الأرنكاز، قادرة على هذا الحب"⁽²³⁾؛ هذا من جهة خصائص القول الفلسفي المشروعة لطبيعة البحث (إتيقا ونقدًا)، وما وجره استشكل مفهوم الإتيقا في فلسفة نقد القيم البيشوية؟

2 - مشكلات مفهوم الإتيقا

أ - الإتيقا لوني المحاضر للفلاسفة لغويًا

ما عسى أن تكون الإتيقا في عصرنا الراهن السوسوم بـ "شدة المحاضر" (la déresse du présent)⁽²⁴⁾ كما يقول دورويو أستور؟ وكيف يفهم الشيخ اللغوي في المحضر الحرفي للمفهوم داخل معظم نصوص يشته الفلسفية؟ أنكون

(22) يشته، "هستلة"، غرة 228، ص 193

(23) يشته، العلم الحداد، الكتاب الحلبى، غرة 345، ص 197

(24) هو عنوان غربي لكتاب

Dorian Astor, *Nietzsche. La Déresse du présent* (Paris: Gallimard, 2014).

الإسراف هذا "الشيء الذي تنتج الآلة المزمنة"⁽²⁵⁾ لفلسفة المتوحد بميمه، على
 عرار رزديشت؟ وإذا كانت "كلُّ مشكلات الفلسفة عند بيتشه هي مشكلات
 القيمة"⁽²⁶⁾، فلماذا لا نتطالع فلسفته مفهوم الإسراف إلّا قليلاً؟ أليست الإسراف
 وجهها وحلّها للفلسفة؟ أليس للمفهوم حاضراً في مصوص فليمه وأخرى
 حديث؟ هل يكون مفهوم الإسراف حاضراً أنفاساً ومعنى، لكّنه ظلُّ هذا "العرب
 اللداحلي"⁽²⁷⁾؟ ألا يتّزل نقد القيم في إطار التأسيس النظري والإنشائي بلعرق
 العميق؟ أليس "أمام نظرتين متناقضتين: أمام أخلاق سائدة هي أخلاق العبيد،
 وأخلاق مطلوبة هي عدم الأخلاق السائدة، وتقيدها أخلاق السائدة"⁽²⁸⁾؟

إنّا نلاحظ، أساساً، في كتاب الفجر، منذ عام 1880-1881، إعلان
 بيتشه البشّ بشأن مرحلة تفكير جديدة في القيم المحلقة، حيث يؤكّد قائلاً "إنّه
 بهذا الكتاب نمنح حديثي ضدّ الأخلاق"⁽²⁹⁾ لماذا الأخلاق بالذات؟ لأنّها
 نصاً دالّنا من مفردات اللغة الأخلاقية، التي هي في الواقع دسيسة الإنسان
 للإنسان عبر مقولات "الخبر" و"الحياة" و"النزعة" و"الاحترام المتبادل" فعمى
 أيّ أساس يمتد بيتشه تلك القيم؟

إنّ مهناً جديداً سيبدأ معه بشأن النصّ الفيمي وفي هذا الإطار يقول
 رزديش في كتابه فلسفة القيم: "وجدنا بيتشه يعمم القيمة بلغة التّهمة"⁽³⁰⁾. أيكون

(25) جيل دور وفليكس غاري، "الأساليب والنصام، لورديب مصاندا الآلات الرواية"، ترجمة علي
 ملوك، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، المجلد 27-22 (شتاء 2007)، ص 60
 (26) Ruggen Fink, *Le Philosophe de Macquise*, Hans Händelmann & Alan Lindenberg (2004),
 Argumenta (Paris: Hachette, 1996), p. 161

(27) Robert Stachen, *Distinctions du sujet et de l'objet. Chaque de la (de) construction
 identitaire*, Pédagog 46 (Louvain-la-Neuve: Academia Baylon, 2003), p. 127.

(28) يرتجأ مير، مجلة ليبي الحزوقي (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29

(29) Friedrich Nietzsche, "Ecce Homo: Comment on devient ce que l'on est," dans Friedrich
 Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII*, vol. 1. *Le Cas Wagner. Œuvres de la décadence*.
 L'Antichrist. Ecce homo Nietzsche contre Wagner, Giorgio Colli & Massimo Montanari (1966 et
 variantes diabolis), Jean-Claude Ménessier (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 1, p. 392.

(30) جان-بول روبي، فلسفة التّيب، ترجمه عادل المزيك، سلسلة ردي حلقا (بيروت: موهبات للنشر
 والطباعة، 2001)، ص 28

من المشروع، فلسفياً، في هذا المقام التمهدي لمبحث استكمال الإنبيق وسؤال النقد التجديدي في فلسفة ينشئ الاعتراف، تبعاً لمرآة تأويلية للنص العلمي البيشوي بأن الإتفا حاضرة، سباقاً ومعنى ونقضاء على الرغم من سرية قوبها لعروياً؟ أليس ما يرتبه من قسم جديلة وتعليم مسجلته هو عينه معنى الإنبيق؟ وبما أنه لا يمتزج أن يكون "وأعطاً"، فلا بد أن يكون في الطرف المقابل إيقياً ألس هذا ما سينه من حلال اعتباره هذا كله "من أجل تعليم الإنسان بأن مستغن الإنسان هو طوع لإرادته، وأنه متوقف على إرادته إنسانته، ومن أجل التخصير لمجازفات كبيرة وتجارب شاملة، في التأديب والربية، نفع حذاً لبطرة الحق، والمصادفة المريعة تلك التي شقيت حتى الآن تاريخاً" (١١)؟

إن ما يهمني يباد معناه أن التجديد القيمي ليس قولاً بالإنهام أو التصيل، وإنما تدبير لقيم إنسانية تمتنع أن تكون سلبية القديمة، فهي أخرى مدبرة، هي أخلاق العرق في سببتها إلى الأخلاق المثانة (شعبياً وفلسفياً).

وبناء عليه، "يمني علينا ألا عاجاً من واقع أن ينشئ الذي له مع ذلك مقصد سبب الأخلاق، يؤسس هنا فصائل جديدة، التي هي في نهاية الأمر، تستحق تسمية الأخلاق" بأنتم معنى الكلمة (١٢)، فما المقصود بأنتم معنى الكلمة؟ أي فضائل من الجسدي الجديد تمام الجودة والتدبير للكانن من القيم بقرقة؟

يبدو، إذاً، أن من حدود الفعل العلمي قيامه على تناوq النقد والتطلع إلى تأسيس الجديد وبناء عليه، "لا سبب ينشئ في نقده لشقافة الحداثة إمكانية تمثّل الواقع بواسطة المفاهيم والمنطق الضارم وحسب. فهو [١٠] يذهب أبعد إلى تهديم نظام القيم والأخلاق التي تقوم عليها الحداثة، داعياً إلى تنبّي نظام فني جديد" (١٣) ليس المعنى مجرد لغة للوصف أو فكرة مجردة لا

(١١) ميشو، "في تاريخ الأخلاق"، قرعة 203، من 151

(١٢) Georges Godel. *Mythe critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

(١٣) بول طبر، "ينشئ ماحد المحللة والمتفقون العرب" الفكر العربي المعاصر، المجلد 114: 115-148 [تشفينا معنى]

مظير لها هي انحصارات القيم البشرية، وإنما المعنى بناء تكون معه النُّعَى هي ثابت مع المفكرة، وتداخل وتصلح وتواشج، هي الأوتق. ومن ثم، فإن المفكرة التي يتدبرها المثقَد المجتري للقيم هي ذاتها الإتيقا: أخلاق متسمة، أخلاق "بدي الأفكار الحرة". من هنا يستخلص غودار قائلاً: "من «مسطمي تماماً أن ينشئ لم يمكن في المحصلة من إنجاز نقله للأخلاق إلا بالنظر إلى مثال أخلاقي جديد»⁽³⁴⁾ فما الذي يمكن استخلاصه فلسفياً منّا سبق؟ أيمكن من قدر المفكرة الفلسفية مثلما تصوّرهما حمل، ألا سحل إلا مؤخر⁽³⁵⁾؟ من يحكم ينشئ أن تكون كبرى المفاهيم الفلسفية مفاهيم فخرية لا تتجلى نواها إلا إشراقاً وحدساً؟ هل ثقة التماس فلسفي في الأمر أم نحن إزاء مفارقة؟ لكن، ألم يبيّن ميرلو-بونتي في تعريف الحكمة أن الالتباس⁽³⁶⁾ ليس شيئاً، بل هو مؤسس للمفكرة في الفلسفة؟

وفي المحصلة، نحن بالفعل أمام ولادة عسيرة لمفهوم يحترم به ينشئ تملأ أكسولوجياً جديدة، أملياً أن ترقب كيف تصل كل إتيقا دوماً متأخرة بالنظر إلى التصوّر الهائل⁽³⁷⁾؟ ومن ثم، بوصفنا امتتاح أمرين متلازمين: أولاً، احترام ينشئ حق فلسفة من أسس نظام الأخلاق. في الواقع، ليست، إذاً، أخلاقاً تلك التي يريد ينشئ بالتاكيد تأسيسها. لكن، المذهب الذي بطوره ظلّ ملتبساً. حافذاً على

(34) Goeters, p. 210.

(35) تكون حدوداته الفلسفية عادةً صاعدة في جهة نظميته تطلّماته التي هي في غير تناسب (disproportionnel) وثلاثة المصير بصورة مائة وهذا ما يريد، بوجه من الرجوع، في اعتبار الفيلسوف سابقاً للأول أو بعصر، في جهة أطروحات وأفكاره. وذلك يجعل كتابته مفرّقة بعد فوات الأوان والمصير، تنسلي كتابات محفلة أو ممدية (Mérieux postumes) وفيهم الملامح، عادةً في هذا الفضاء شبه الفرايدي. يقول هيجل: "إن يومه مبررة لا يبدأ في الظهور إلا عند المروءة". ينظر جورج وليام فريديك هيجل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص 91 ومبررة هي ألها الحكمة في تقامه الأستراتيجية الرومانية

(36) Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1993), p. 4.

(37) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'Éthique contemporaine face à la technique." dans: Gilbert Hottois (éd.), *Sur fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective. problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 1993), p. 166.

الأحلاق، ويصارع أيضًا من أجل حرية الفرد⁽³⁸⁾. وثانيًا فإن ما لاح في أفق النص
العلمي البينوي الذي نحن بصدده محلورته هو إنشاء قضاء من القنن العلمي
القدي، الذي لم يحصّ به نشه عصره فحسب، وإنما أيضًا تاريخ الفلسفة

ومن ثمّ، ألا تكون الفكرة الأصلية لنشّه التي بوسعنا استنتاجها هي
أكسيولوجيا إنسيّة للفلسفة⁽³⁹⁾؟ فمادام الأمر يتعلّق بحقلب القيم القديمة
ومفرد أخرى⁽⁴⁰⁾، فإنّ هذه الأخيرة التي تظهر ولا تُسّى هي ما نأولها هذا
البحث. وذلك ما مستيّه من خلال مستويّين اثنين: الأول هو صورة النص
العلمي بوصفه لغة إتيقا، والآخر هو الحضور اللغوي السبي لمفهوم الإتيقا
في المتن الفلسفي البينوي، في الأوّل تكون الإتيقا مظهر النص العلمي، إذا
كان مؤكدًا بوجود إتيقا للمظهر عند بنّه⁽⁴¹⁾ كما يقول ريسر أمّا في السّوى
الثاني، فإنّ الإتيقا مفهوم بالكاد يُقال حَرْفًا.

ب - صورة النص الفلسفي بوصفه لغة إتيقا

لماذا يكون النص الفلسفي متخيّرًا، عادةً، من سائر النصوص؟ هل فيه ثقل
عقلاني يجعل منه نصًا مغايرًا، أم لأنّ أنفاس الفلسفة مشدّة من أدب العقل
وحكمته؟ أليس العقل الفلسفي مؤسّسًا لإتيقا التي تميّزه عن سواه من
النصوص؟ ولماذا يُلمّزنا لاويال في كتابه *Éthique de l'étranger* (إتيقا الغريب)
بمعدلة (شبيهة بالمعادلات الرياضية) أو هي من قبيلها) حين يناظر بين الفلسفي
والإتيقي من جهة لأنّ "فلسفة الإتيقا=إتيقا الفلسفة"⁽⁴²⁾ فما وجوه دفّة لإتيقا في
صورة النص الفلسفي البينوي؟ يمكننا تحديد ثلاثة وجوه أساسيّة لهذه الدفّة

(38) Robert Merle, *Qu'est-ce que l'éthique? L'Éthique et le bonheur*, U Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 46.

(39) Philippe Choisy, "Nietzsche," dans: Dominique Felisch (ed.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger* collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 229.

(40) Merle, p. 46.

(41) Fabrice Lardoux, "[Dévoiler "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?" [Répondre à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?], *Le Magazine littéraire* no. 383 (janvier 2000), p. 63.

(42) François Laperle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité* Bibliothèque de philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 212.

في الكلام الفلسفي الينشوي، وهي: أدبية الروح الفلسفي؛ أدب النص الفلسفي؛ أدب القول في الأخلاق.

منعني لخصّة الروح الفلسفي صرامة في التفكير والتعويل على الدّلائل في مرادنها التي تميّزها من سائر النّوات المتعلّقة أي لأنّ استقلالها الفكرية إراء كلّ موايل الإعراف الأخلاقي والثّوقية للمنعته لحض العلامة، والشد في اشتغال الروح مع ذاتها، هي التّولّز الإتيقة في الكتابة الفلسفة، لأنّ "الجديّة والبروع العميق للعقل إلى التعلّب على الفات لم تعد تسمح لأحد بأن يكون جدهلاً بهذا الصّدد"⁽⁴³⁾.

من الصحيح أنّ النّص البشريّة علوّنة، ولكنّها لدى فلاسفة الأخلاق هي نفس رماديّة حتى في سببها إلى ذاتها وهي الواقع، "وإنّ هؤلاء لأخلاقين الذين يذخون أساساً، وهي المقام الأوّل، إلى أن يسيطر الإنسان على نفسه، يثيرون لديه مرضاً هريفاً أقصد توتراً مستمراً، نوعاً من التآكل الدّائمي يصير طريقتة في التّرد على كلّ التّوترات الأكثر طبيعياً"⁽⁴⁴⁾. في مواجهة هذا المرض، يس ثمة ما هو أخطر من ميلاد الفكرة الفلسفيّة؛ فعلاوة على ما تحتاج إليه من حدس وإلهام وريز في العقل، فهي بحاجة إلى دربة خاصة بها، إذ "ما من فكرة جديدة، ما من لث وطيف لطيف لفكرة قديمة، بل ما من تاريخ حقيقي للمفكر فيه من قبل أدب مستحيل في مجمله إن عجز المرء عن فهمه بعد تبيله بالقليل من الخبث"⁽⁴⁵⁾ أمّا خصوصيّة دربة الفكرة، فهي حكمة صناعتها نقدًا وإيقاف، وباء عليه، تحتاج إلى تعرّد في النّسب إلى تاريخ الفلسفة، وهذا ما يقتضي بدوره تجاوزاً للأخلاقيات الثّالثة في التّواصل، وفي ما ارتضاء بعضهم من سيرة "البيع والشراء"⁽⁴⁶⁾ وقد بين بينشه "ألبا لا

(43) فريدريك بينشه، نقلي السّبح، مقال القصة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بعلبك منشورات الجمل، 2011)، فقرة 26، ص 85

(44) بينشه، العلم المحلّل، الكتاب الرّابع، فقرة 205، ص 169

(45) بينشه، "مفاهيم"، فقرة 228، ص 193-194

(46) يقم بينشه فزناً بين العائنة والأستراتيجية حتى في مستوى علاقتي البيع والشراء. ويعبر للتجارة من صير الأستراتيجي، ولها أدبها التي تحضها يتطر مسألة التّجارة والأستراتيجية في

نحناع إلى معرّفين، ولا إلى معرّمين، ولا إلى مباركين لهم. ما يلزم هو عدالة
 حديده! شعار جليدا وفلاسفه جدد! فالأرض الأخلاقية مستديرة شأنها شأن
 لأرض الأخرى! لديها كما الأخرى قطبا المتقابلان! والمقطبان المتقابلان،
 شأنها شأن، لهما الحق في الحياة! ثمة عظيم آخر للاكتشاف أيضا! فاصعدوا
 أيها «فلاسفه إلى معكم»^{٤٧٢}. فما الذي يعتق القول بأدب النثر؟ أهو عبر
 إيمانه وعمراده النحدي؟

وشأن أدب النثر الفلسفي، يقول نيتشه، بعد أن تحدّث كثيرا عن كتاباته
 في أكثر من موضع. متى يعرف كيف يتّخّص من الهواء الذي يملأ كتاباتي يدرك
 أنه هواء أعطني؛ هواء شديد فلس^{٤٧٣}؛ فالفيلسوف المترجل أو الزوّجالة
 «فلسفي»^{٤٧٤}، على غرار ما كان عليه نيتشه، يتركّز راحة البال في حقل الأخلاق.
 يقول في هذا السياق: «يمكنني الله منذ أن اكتشف لي هذا المظهر إنما أصبحت
 لدي أسبات لأن أتطلّع من حولي إلى رفاق عالمين وجريئين ومثابرين (وأنا ما
 زلت أفعل ذلك اليوم)؛ إذ يتعلق الأمر بأن تطوف في بلاد الأخلاق، التاسعة
 واثانية والحديثة جدا - الأخلاق التي وُجدت فعلا، وحيث فعلا - على من
 أسئلة جديدة تمامًا، وكأننا بأرض جديدة؛ ألا يعني ذلك نظريتنا شيئا مثل أن
 نكتشف هذه البلاد لأول مرة؟»^{٤٧٥}. هنا يتّخذ النثر الفلسفي بيمه الكلمة التي
 لا رفض لها خارج معيش الحياة. ولا يفرغ في هذا الاستنتاج تحكّم على
 نيتشه بمفاهيم الواقعية أو السريالية؛ فهو غير معنيّ بتصحيحات هواة خلفه
 التفكير الفلسفي ومذهبه.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome V: *Le Gai savoir Le Gai savoir*, =
Fragmenta posthuma: De 1891-En 1892, Paris: Klincksieck (trad.), édition revue et augmentée par
 Marc Jullien de Launay (Paris: Gallimard, 2004), § 21, p. 70

(47) ينظم العلم الجدل، الكتاب الرابع، فقرة 289، ص 159

(48) فريديك نيتشه، هذا هو الإنسان ترجمة علي مصباح (كولوبيا منشورات الجبل، 2007)،
 مقدمة، فقرة 2، ص 9

(49) ينظر نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرابع، حيث يقطع إلى أن نصير أفضل تلامذة زانفلس
 وشاللة، فقرة 335، ص 184

(50) فريديك نيتشه، في حيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم عصي المسكي، مراجعة معمله
 محمود (توسي دار سينترال للمركز الوطني للترجمة، 2010)، فقرة 7، ص 39

باحتملها، لأن تدخلت الحياة هي التي تستصرح بيشه لثبات في المكتوب
العلمي، لأنّ تيشه جدير بالقراءة اليوم لنذكر ما أنّ الحياة جديره بأن
تُعاش⁽⁵¹⁾، ويمسي هذا فلما لترعة خلقة الحياة وتطويعها بالمقولات الجوده
التي كان بتبنيها فلاسفة الأخلاق الإنكليز، فأخذهم نشته على إسماعهم في
هدر حذقاتهم، وذلك ما يرى فيه سحتنا تشريعاً للنظر في آداب القول في الأخلاق

أد آداب القول في الأخلاق، فيسمى بالحرص على المحاصرة الدسفة
لأخلاق الرومي التي يسهدها بيشه بالتعد، وما يوجب عليه ذلك من توكيد
المرم على ممارسة جذرته للتعد، فتشأه للإيقاظ؛ وإد ذلك من المهم أن يفهم
قدر لإمكانه عدد الأفراد الذين يتعكرون في الأخلاق، ومن المهم جداً
بالتالي، ألا تفسر الأخلاق ذات يوم مشوقة! لكن لا عليكم! لا تزال الأمور كما
كانت عليها دائماً لا لرى أحداً في أوروبا وقد خطر على ياله (أو أهلي) أن
التعكر في «الأخلاق يمكن أن يكون مشغلاً خطراً ومزعجاً، وأنه قد
يحصن في طبيعته قدرًا مهلكاً»⁽⁵²⁾. هذا ما يجعله صاحب الشبق التاريخي في
معالجة الأخلاق على سحر ما تقتضيه قوة القول الفلسفي من كَيْل التعد البناء
لعمدة فهم متهاوية للشقوق، فأسبباً لأخرى ناشئة عالمة بمنعوان لحظتها في
التاريخ، كنكم هي بصمة المنسوقه، أن يُبين عن دلالات للقيادات وليس
بواسطة تحليل اللغة الإيقية⁽⁵³⁾

ج - ندرة الحضور اللغوي لمفهوم الإيقا في الفن الفلسفي النيتشوي

أكون أمام نصّية مطبقة-لانية؟ أينمَلق الأمر بالنسائل من وحدة
مقولات اللغة ومقولات الفكر⁽⁵⁴⁾؟ ألا يضلّت النصّ العلمي النيتشوي من مثل
هذه القراءات إن لم خل إنه يهزأ بها في المالب؟ إن فلسفة بيشه لا تتردد لها

(51) Dominique Sanda, "Douter: Vérités comme le nihilisme". S'élever en s'autochausant au monde." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche doute/ind? quelques occasions par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 363 (Janvier 2009), p. 32.

(52) بيشه، "فضائل"، جزء 228، ص 193.

(53) André Cixous, *Échappé et tourmenté: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 14.

(54) Voir Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), p. 70.

هذه حواسمه ولا مدعته في المشرح والتفسير. وبذلك يكشف التفسير العلمي لبيته في معجزة السطة واليومية. فلا وجود للفظ غير قابل لديهم كونه، إنه يستخدم قليلاً من المعاني المقصود وإن لم يكن لدورها وإرجاعها إلى معديها وإن ذلك للجمع للقارئ إلى المصاحفة في سطر اللغوي نفسه⁽⁵³⁾

إن عودة إلى روح النص مثلما يتنا سابقاً بشأن لغة النص الإنشائية، تكشف تأثير الشؤون المسملة يعامل الحضور التآذر لمعهوم الإنشائية في السياقات النصية المشوية، وكذلك إتقاء الكلمة نادراً ما مظهر للبه، ولكن يوجد شيء ما من بين الإنشاء، إنه هذا التفرز من المصحية⁽⁵⁴⁾. فما السياقات العلمية التي يستخدم فيها بيته معهوم الإنشائية أصلاً وصحة؟ نكاد نعتز على صيغتين متافرتين من لقول في الإنشائية، وحسباً استخدام لغة فالاستخدام الأول يسميها بالسلبية من جهة النص، ولما الآخر يسميها بالإيجابية

على صعيد السمة السلبية، يتكرر بيته سلوكيات أخلاقية معينة بوصفها ضرباً من الإنشائية الماحقة. إنها إنشائية اللاهوت المسيحي أو إنشائية الفرائز غير المشوية فالإنشائية الكلية هي التي تزعم الحب بالتساوي للذات والغير، وهذا هو مظهرها الأول. وتقع تحت نفوذ مقولة دية مسيحية، قوامها إشاعة الحب. ثم إن إسمائات الحب تصحبها استخدمات معروفة لبعض القيم الأخلاقية وتطوياً للغة المميّزة بها لذلك، يقول في هذا المقام: "تجد الإنشائية المسيحية، إنها ترتكز على مطابقة الذات مع غيرها، وأن تعمل الغير للغير يعني ها فعل الخير للذات عينها⁽⁵⁵⁾". أما المنظر الثاني للإنشائية الماحقة، فيتجلى من خلال دعمها ترويض الرغبة البشرية نهجها وإفادها قوتها:

(53) Goldschmidt, pp. 75-76.

(54) Jean-Pierre Faye, "Dontier Nietzsche comme le nihilisme? Derrière l'empire de vengeance," [Réponses à la question: Pourquoi Nietzsche négatif? jamais recueillis par David Rabouin], La Bibliothèque Itinéraire, no 363 (juin 2006), p. 66.

(55) Friedrich Nietzsche, "Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874" Éd.: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations éternelles I et II David Strauss: l'apôtre et l'écrivain: De l'unité et des incohérences de l'histoire pour la vie. Fragments posthumes. Éd.: 1872-Hiver 1873-1874, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rüsch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 89 [93], p. 283.

دهي مع تحت نموذج مقولة سيكولوجية محرفة تناظر بين ضغط قوى النفس العنيفة وتأسيس الحرية وحشة لأن عريضة القوة هي الاحتواء الأربع و لأكثر أساسية للإعلان وسمي هذه القريرة "حرية" ويجب على هذا الاقتصاد أن يكون على الحاشية مدة طويلة أكثر ولذلك فالإتيقا مكل عرائزها اللاواعية للتربية والترويض قد مورست، إلى حدّ الآن بما بموقع الرغبة في القوة على "الحاشية"⁵⁸ وعلى أقي حاله وكيعما أُنشِد المعنى للإتيقا هنا، نمة استخدام عموي للمفهوم ولكن، ألا يترقى المفهوم ليشتمل على إطار منظوريه نوكدته لقوم مؤسست، قوم للشهامة والزجولة البشرية التي أعلى ينشئه نطلعه إلهي في أكثر من موضع؟

ليس إتيقا إلا من كان صاحب سجل قيمى مُقدّم على الحياة ومنطلّع إليها سعيدة متحررة، شريطة اعتبارنا "أخلاق نيتشه إتيقا للزجاء"⁵⁹، وهذا ما سبّاهم في توجيد سبي للفعل البشري أو للفهم في الفن الفلسفة المعاصرة والأحققة لنيتشه، فما بعد مطلوب الأخلاق حيرا أسمى كاتيكًا، أو مقولات مجردة، كاحترام والمفضيلة والمكعادة والحرية والمعدالة، وقد تمّ تجريد من قوامها المعنى. ولا تكون الإتيقا لائمة من المقولات، وإنما هي حياة تُعاش، وسلوك يُترجم في واقع الأمور والأحوال. إذًا "مده هي المنظورية الجديدة التي تسكن في حدائقنا، من بعد وفاة نيتشه في عام 1900، من بناء إتيقا نفضم النفس العميق للفلسفة الكلاسيكية إلى البحث عن خير أسمى يكون واقعيا ومعاييا في كن"⁶⁰ فما الخصيصة السوجة التي يحملها نيتشه على الإتيقا؟

وعلى سعيد الفلسفة الإيجابية، كيف تكون الإتيقا قولاً نيتشويًا معيّرًا على نحو توكيدي عن إيجابية القيم؟

(58) Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes, tome XII, Fragments posthumes (Autour 1883-Autour 1907), Giorgio Colli et Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) Paris: Gallimard, 2007), I [33], p. 28.

(59) Tamas Kuniga, Nietzsche en l'après de construction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe (Paris: Nouvelle éditions Latines, 1998), p. 140.

(60) Misrahi, p. 66.

بعد عمل يشه على لمرار وجوه إتقيته ثلاثة يسلم بها يتأقلا الفعل والمرد
والشيء؛ فلفعل قوته وللغرد خصوصيته وللشيء حرمة ولهم هي ذلك
إنبهاهم، جميعا وأشتاتا، فيما يتعلق بالفعل الإتيقي، يضرب لنا يشه مثلا من
المسعة الرواقية، وما توفّر عليه متبجها من قوة فعل، حيث تظهر المسوة
«الإتيقية لدرواقية في فعل انتهاكهم منلهم»⁽⁶²⁾ لصالح الحكم الاعطلي⁽⁶³⁾
بيّن إدا، أن إنبها للمعل هي قوته وذلك القوة هي التي يلج بها حدّ الاشياء إلى
دانه والعود على بدء، وذلك إحلالا للمعل اللامحسب، واعتراقا له قدرًا لا مرد
لسلطانه عيسى من مهلة كلّ الأفعال أن تكون محسوة بالمعل ومحرومة من
اللامتوقع والأفدلو أنكون الإتيقاء، هنا، اعتراقا بصعوان القدري المتجاوز
لانظارات العقلية؟ ثمة، إدا، مرحلة يثبت بمقتضاها الفعل قوته في ما وراء
مقياس العقلية الحسابية «تتبدّل أنولر العقل على نحو نحس»⁽⁶⁴⁾ فسر شأن
الفعل المتقدر بإتيقاء، وبعد استجماع كلّ قواه وطاقاته، أن يحرّض عن الفعل
تأسيًا مه ورعة

أما في ما يخصّ الفرد علّ إتقياء هي عينها توشّده بلفاته. ثمة في الفلسفة
كثير من الأداب والروايات في هذا الاتجاه؛ فالغرد في خصوصيته ونفرد⁽⁶⁵⁾
يثبت أهديته، بحسب يشه؛ ذلك لأن قيمة الإنسان هي نرفعه⁽⁶⁶⁾، وهو جدير

(62) الصحيح: انتهاكهم بملهم (الشاعر)

(63) Nietzsche, "Fragments posthumes: Ess. 1872-1874," 19 (1908), p. 207

(64) Paul Klee, *Théorie de l'art moderne* (Paris: Quailion, 1963), p. 48.

(65) وعنه يقول يشه: «حسبنا مني الأعز، نحن مرء أو نصير ما نحى عليه» الجديد، المفردون
هو القابلين للمقارنة، أولئك الذين هم مشرّعون لأنفسهم، وفولئك الصانون لأنفسهم»
Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 335, p. 226.

(66) من ذلك أن وفه الإتيقاء قد جند سبيلها في ترفّع شمس بأسره، على الرغم من التفرّد هي بحاربه
غيره من الشمس بهشمت يشه عن الفرد بين الإتيقي والأخلاقي المتعلق لنفسه ولأعز من بوصفة
أخلاق الجبر والشّر وعفا هذا الفرق الشّاز بين الإتيقا من جهة، والعلاقات التباسية-الأخلاقي من
جهة أخرى. يقر يشه في هذا الاتجاه القدري لأخلاق السيفي لا تعرف لغة حكمه حاليه بأنّه يطيح
على جيشها لتكن ترصي شهوات المادوي، كلّما سلكتها، ولّما تتفرّع دلتنا بحسبه الدفاع ولّما تنهب من
أجل ذلك مالا حلال التي يحضّر على اللّجاج عن النفس، وتشدّ منها مديرة من وجهة نظره. حير أن يحس
دوت أن يمتكر المرد الغلب الأخلاقي، وينسب إلى جفاره اللّاخلاقيّة؛ إذ يعني أن ينظر إليه على أنه مؤايد =

على هذا الأساس بالاحترام والإجلال. وهي المحصلة، تبدأ كل إتيف من أخذها الفرد الخاص بعين الاعتبار بوصفه كائنًا لامتناهي الأهمية^(٦٦) لكن الإيف اليتشوية ليست ما يُختلّ لو ما يودّع من قيم ومشاعر في عوّه الفعل وأهمية الفرد محسب، وإنما هي ما يقتل أيضًا في احترام حرمة الأشياء وآدابها بعظم يشه الأشياء ذات القيمة المتثنية من إنثرتها مشاعر الإحلال والاهمية في التفرس أليس من الطبيعي أن يكون على مقدّر من الإتيقة ما كان قائمًا على العظمة والإبداع والعلوّ؟ يذهب يشه إلى حدّ اعتبار تعظيم النّاس أنفسهم رهن تعظيمهم الأشياء الموسومة بالعظمة، خصوصًا لأنّ الإنسانية لا تتعاضد إلا عبر احترام الكأفر والعظم^(٦٧). ألا نلمس هاهنا إتيفًا في رؤية الأشياء وتقديرها حتّى قدرها؟ أليست مكرمة أدبية تهبها الإنسانية لذاتها حينما تُجبل أشياءها الوفيرة؟ اليس هذا عينه معنى من معاني الإتيقا؟

ستخلص ممّا تقدّم أنّ استخدام نيتشه اللّغوي مفهوم الإتيقا ليس مجرد قول في الإنسان الإتيقي، وإنما هو بالأحرى بيان في نصير الإنسان إتيقيًا، بيان في كيف تكون الإنسانية لاحقًا على قدر من الرّفعة بمفعول التّربية القيمة المتسامية. أليس في الاعتراض بالعظمة الأشياء والاعتزاز بها إتيقا؟ هو ذا نحو من أنحاء إتيقية جدّة لصوره اللّغيم الجديد، "وهو ما به يؤسّس يشه بهضّة

^(٦٦) إلى العلوان والغزو، إن كان من الضروري أن يمتدّ وطنه في وسيلة للدفاع عن نفسه على البره أن يحمل على فكرة الجيش بوصفه وسيلة للدفاع بنفس القوة التي يحمل بها على شهوا العدوان. رُفد جاء يوم عظيم يهتف فيه شعب استاز على عيوه في الحرب والفكر، وفي التمرّس على نظام العسكري والمخبرة فيه، وتحلّل في هذه أكبر التّفسيحات - يهتف هذه الشعب سلّه حركته غلّاّ تطعنكم حساسًا - وينوم بتعظيم أداته الحربية حتّى أحمل جلودها. ترجمة جزئية من كتاب أشياء إنسانة، إنسانة إلى المصنّى حله، اللّمس الثاني، العالم وفلّه، ورد في دراسة فؤاد زكريا، يشه، سلسلة الفكر العربي، ط 2 (القاهرة: دار المعروف مصر، 1986)، فقرة 284، من 182-184. يُنظر أيضًا البرسي.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, sous la direction de Heinrich, sup. humain. Un livre pour plusieurs idées, 2. Fragments posthumes: 1878-1879*, Giorgio Colli & Maurizio Montano (textes et variantes établis), Robert Kiesel (trad.), Bibliothèque de la Pléiade (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 264 pp 299-300.

^(٦٧) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études d'interprétation*, Angèle Krüger-Mariotti (trad. enl. et revue) (Paris: Grasset Flammarion, 1991), § 52, p. 56.

^(٦٨) Ibid. § 65, p. 63.

محمل، إذ، من إنسان للعقد حاداً ومشرقاً بالمعقوفة. فلهذه إتيقا عقلانه لسعادة العقل⁽⁶⁸⁾. لكن، أي عقل يمكنه تعاطي الفعل الإتيقي؟ ليس الإتيقي والتعدي هما حكمة العقل ذاتها؟ أليست حكمته عين إتيقاه؟ هذا ما سنبينه من خلال تحديد الزمان الفلسفي لاحتنا

ثانياً: زمان النظر الفلسفي في الإتيقا والتقد الجنري

أبكون، زمان النظر هذا هو منتهى الأفراض الملفضة المرجوة من قراءة فلسفة ينشأ؟ كلاً؛ فمتى غرضنا هو مجاورة هذه الفلسفة في مسألة الإتيقا وجدوة التقند، وعلى جهة احتياج فلسفتنا المعاصرة إليهما فأي فلسفة نكر على نفسها، اليوم، التكبر في الإتيقا؟ ومن ذا الذي لا يحتاج في التفكير الفلسفي إلى نقد جنري؟ زمان النظر هنا هو منه متى نرهب المفاهيم الحديثة التي ما زالت تحتفظ بمستطاع إزاء أزمة الزمان إذا كان المرمم للفلسفي على هذا النحو، فهل يعني ذلك عنفاً يتأزس على المفاهيم بإسقاطها على واقع اليوم؟ من الصحيح أن "الفلسفة ولادة عصرها"، لكن عصرها لا يزال مفتوحاً على يومنا مثل تصغير اليوم إلى حده. وبناء عليه، يمكن استشكال الأمر على النحو التالي: "لماذا قراءة ينشأ اليوم؟" اليوم، هذا يعني نهاية القرن العشرين، ولكن نهاية قري حينما لمكتشف الأخلاق تخصيصاً غير مقننة على درء كل شكل من العنف والبربرية⁽⁶⁹⁾. وبما أن الأمر يتعلق على النحو المذكور، بالقيم الأخلاقية من جهتي نقدنا، وإنشاء إتيقا بديلة لها، فإننا ستوقف يتأقاً عند: أولاً، نفلت القيم الأخلاقية حدة من التقند. ثانياً، هي حاجتنا، اليوم، إلى فكرة الإتيق الثانية. ثالثاً، نرهب للحاجة إلى الاعتبارات النقدية وراثقا، كيف للإتيقي أن يكون أمين التقدي؟

(68) Pierre Bondat, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 60.

(69) Paul Audi, "Dewey: l'éthique contre le nihilisme", *Reprendre une éthique par-delà bien et mal*, (Réponses à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? pourquoi aujourd'hui par David Rabouin), *La Métempse littéraire*, no. 303 (Novembre 2000), p. 60.

٦ - العهد من عادة تقلت القيم الأخلاقية من النقد

من المعلوم أنَّ بعض القيم الأخلاقية من ترمادي^(٧٠)، كما بين بيشه ذلك في الجيبالوجيا، خصوصاً في عصر تواتر به الصراعات، وبداخت معها آثارها. ولعلَّ عصرنا هو الذي شهد أكثر من غيره أشكالاً من الاسترقاق معقله جدًّا، ومعقنة من الاتجار بمعوقات اللغة القيمة. ولذلك، فهو أكثر تمسُّقاً من جهة القبول بالنقد والاعتراف بفضيلته، ما يعنى أنَّ قيم الشُّرف، والاعتراف، والصدق، وجميع الفضائل الأخرى، في المجتمعات الطبقيّة، تبدو باهنة، ويضطرُّ الناس مرارًا، تحت دوافع القهر المادّي والاجتماعي ودوافع أخرى، إلى تجاوزها، أو التلّف عليها، أو نكحها، وتبرير تجاوزهم لها^(٧١).

في الواقع، تدبّر الإنسان المعاصر (وهو الإنسان الحديث) هيبة الذي عاصره (بিশه) شتى مسوّف للمكاند لائق وغيره، لتاريخه وعلمه، وببشبه وثقافته. يُلجج ويتخفّى هذا التدبُّر عائلته، حلف ستارة الأخلاق^(٧٢) هذه الملوكتات الأخلاقية كلها تطوّف الأخلاق بسياج حصين مبيع، فلا يلدقه التلث ولا عُشراً وكزّماً، ولذا، نفس عصر الاستعماريات الحديثة في تمهيق أخلاقه. ولكنَّ يحاول الناس الظهور بمظهر الإنسان المرمو برفعة أخلاقه، بل إنَّ الأخلاق لتتمكّن أحبائنا، من تشبيل نوع من الإلزام الأدبي فلديّ بحيث الفيسوف الموقّظ^(٧٣)، أحبائنا، من مهنة النقد

(٧٠) Friedrich Nietzsche, "La Genealogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et relever Par-delà bien et mal éternellement publié," dans Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VII Par-delà bien et mal: Préface d'une philosophie de l'avenir. La Genealogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et relever Par-delà bien et mal rééternellement publié, Giorgio Colli et Martin Montmarquet (textes et variantes établis), Comédien Heide, Éditions Wilhelmshorst & Jean Grégoire (trad.) (Paris: Gallimard, 2006) notes-propos, § 7, p. 221.

(٧١) حسان محيي الدين الأكرسي، التطوّر والقيّة في الأخلاق (بيروت: دار المأخوذة لنقداء والمسر، ١٩٨٩)، ص ١٣٥.

(٧٢) ومنها بالاحصّ متولات الاحترام المتبادل، وغيث النص، وغيث الضمير، وطلب الضمير، أحبائنا، في غير مراتبه.

(٧٣) يُنظر موريس مزلوسيتز، تحريف الحكمة، ترجمة وتقديم محمد محمود (تونس: دار آيت، ١٩٩٥)، ص ٧٢.

في هذه الإطارة، يرى ميتش أنَّ "غالبًا ما تتمكّن، بنظرة واحدة، من شلّ الإرادة التقييده بل من جذبها إليها، وثقّة حالات تنسّك فيها حتى من رذائل صد نفسها فهي شبيهة جدًا بالعرب التي ترو شوكتها في مدها للحاص" (24) ثم إنَّ الرذيلة التي للمشاعر الأخلاقية بالمواطن التقيّد لتتفع بالأخلاق إلى الإيثار من مبدع طواهر سيكولوجيّة، تكون للمقم الأخلاقية عادةً وهود مرحها؛ إذ يمكن تحوير أهل القسّة والمباني، أحيانًا على الاندفاع نحو هذا القصد، أو ذلك (وهو في المقلب لأخلاقي) باسم دواعي أخلاقية

وفي نظر ميتش، لا تتوفّر الأخلاق على ترسانة كاملة من وسائل "أرجح لتتعلّت من مآخذ التحد ومن أدوات تنكيه، فحسب، بل يجد مأمنها، أيضًا، موطأ له في سوع من الاقتان الذي تعمه جيّدًا في المقلب؛ إنَّها تعرف كيف تحمّس" (25)

إنَّ كلَّ فنٍّ يقع تحت طائلة سلطان الأخلاق وسحرها لينزوع عن جدّة "الأدب" الحقّ، لئلا يطالبها ميتش بالعرّض بأسلوب يحضّن، شغف به هويالها، ويُقرّز به العبد من الرّدي. وقد اعترم صل هذا بقوله "قدّم أسلوبًا" لطبعث .. إنّه من معيّن، ولكن نادراً ما نلقاه! لسمارته يجب على نظرا أن يحيط بكلّ قوى طبيعتنا وضمعها، وأن يعرف كيف ودرجها جيّدًا في مخطّط فنّي يظهر كلّ عنصر فيه على أنّه قطعة فنيّة ودهنيّة، ويكون حتى لأضعف فضيلة استهواء النّظر" (26)

2 - في الحاجة للرّابعة إلى فكرة الإتيقا

لماذا ذكره الإتيقا التّافهة؟ إنَّ استئناف التفكير الإتيقي انطلاقًا من صعوبات الرّاهن هو التّعبير عن الاستشكال المتعلّق بالاختيارات العمليّة التي تحمّس الفرد

(24) Friedrich Nietzsche, "Aurora: Pensées sur les préjugés moraux," dans Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurora. Pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes. Debut (1886-Français 1888), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), avant-propos, § 3, p. 14.

(25) Ibid.

(26) ميتش، العلم الحفل الكتاب الرابع، فترة 290، ص 158-159.

والجماعة [١٠٠] اختيارات متصلة بالآتي والملح في الوجود العيني للامس، وليس بالخير الشخصي، أو بالقانون الذي يشرعه العقل العملي، أو بالنفس المتعالية التي تنصح لها اللواتي^(٧٧). ألا يكشف هذا القول الإتيامي عمّا في رضى "الله والآن" من حاجة إلى التغيّر الإتيامي؟ ها قد "ظلّ المرء حتى عهد قريب حادًا يمدح ويحذو ويحكم ويحلف لسلطانًا على الأرض" ولكن، ألم ينع بـ الأمر، فلوهم، ضروره، المزم، مرة أخرى، على قلب القيم، ونحوين أساسها، عضل استعاقبة جديده للذات، ومعنى جديد للإنسان؟ - ألا نقف اليوم على عتبة مرحلة يمكن تسماها شيئًا، بادية الأمر، بمرحلة خارج الأخلاق^(٧٨)؟ معناه يعني نقول "خارج الأخلاق"؟ معناه الإقامة في "الما-وراء"^(٧٩)

بصيغة أخرى، قد تحكم الإتيقا القائمة على أصحاب "المكر المحرّ" (قبول بالمقاومة من أجل إحلال الوجود، وما احتوت أرضه من "عضائل ذكور") وثناقصات وسادة وعبيد. أيعود ذلك إلى اعتقاد يشبه أن "ليس ثقة من عبقريّة، في الأمان، من دون مصعب ولا بركة"^(٨٠)؟ أيحي المصعب قبول الفيلسوف الإتيامي مراس الأقد، وهو في رضى المعاقبة وحلثها، "لأنّ المنتهي (في المعاقبة) يقف خارجها، ويصر، ويقف، ويقف، ويحكم من الخارج، وليس من الداخل"^(٨١) أم أنه يمتحي إليها "مشتراكا في الأرض" من الداخل ليكون خارجها عنها، توخّله منه يقيمه؟ أليكون إزائنا على الفلسفة أن تُكسّح من الفلسفة^(٨٢)؟

(٧٧) عبد العزيز الملهاني، إليها الموت والشماعة (معارف، بيروت والشرق، ٢٠٠٥)، ص ٤٧
(٧٨) لويسوش ميشو، "الزّوج المحرّ"، في: ميشو، ما وراء الخير والشر، ٢٢٢، ص ٦١-٦٣ يُنظر أيضًا، وفي السهائي ملك القنبر ٢٨٠ من العلم الجليل، الكتاب الخامس، حيث يجد الحفرج الأخلاقي بـ "أن يظهر إلى وجهه نظره أهد من الخير والشر، وأن يُعبر، بالظلي، أهد من غيرنا ومن شرّنا" (ص ٢٤١)
(٧٩) لا يعني "المدرسة" شيئًا آخر غير "ما وراء الخير والشر" أو "خارج الأخلاق" هو عالم يترحل فيه ويجرب "رجل هذا الما وراء الزّوج الذي يريد أن يكشف الميتافيزيقي الأسس لفهم حياته"، ميشو، العلم الجليل، الكتاب الخامس، ٢٨٠، ص ٢٤٢

(٨٠) للمراجع ص، الكتاب الرابع، ٢٣١، ص ١٥١ (يُصوّف)

(٨١) ميشو، "الزّوج المحرّ"، ٢٣٠، ص ٦٠.

(٨٢) هذه فكرة -أمروسة- دوتور وخطري، "أيها الزّبيطة المؤسّسة للفلسفة بالألوان" [على اليسار أو يمين لا -يسارًا، حتى تصير بالألوان أرض الفلسفة وتحميها

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, colléque (Paris: Minuit, 1991), p. 105

يداً، يُلْزَمُ منهُ الإتيانُ القاطنُ بالمقاومة حين يلزمها النظر إلى الخارج، حيث -المسؤول-، أو "خارج الأخلاق" ألا يتعلّق الأمر، إنَّه مقاومةٌ تبديها هذه الإسفا وهي تتحارج بالتمكُّر غير المطيع (لأنّه نافذ) ولا الدليل (لأنّه إتياني)؟ إنَّ التّمكُّر في هذا المتطرح من حوف المجتمع البشري تفكيرٌ إتياني نافذ يعترم مدبر نظامه للمختصّين، فكراً وسلوكاً وبتوجّها في الفعل

سنستنج مِمّا تعلّم الاستعظام شأنه أنّ إرادة الحلّى تتحدّد تفكير بنش⁽⁸³⁾ مثلث، سيّر أنّه ليس أجدي لهذه الإرادة من ديمومة إحياء التّفند، دولاً وتعميلاً هذا التّفند الذي تمكّن من مرّ أسس قيم تتصّلف في التاريخ؛ حيث "سيفوم على التّعبيد الفلسفي بالتّفند الذي له لبلّغ الأثر في كثير من التّفسّات في زمانه"⁽⁸⁴⁾

3 - في الحاجة الرّاهنة إلى الاعتبار التّفندي

نقول سيمون سموس: "إنّه كاتب لا تترفّع عن قراءته ويغني دولاً راهناً"⁽⁸⁵⁾، فأين تكمن هذه الرّاهية في علاقة بمفعول التّفند الإيجابي؟ وكيف يكون التّرهين راهناً للملّظر الفلسفي؟ تتعلّق راهنية التّفند الجندري في حاجتنا الماشّة إليه بغرض تعرية "فجور الفكر"⁽⁸⁶⁾، فكمكراً بلّغ اليوم من التّوكلن والرّيف مبدلٌ انقبت منه المفاهيم انقلاباً حاداً، فأصبح اللّسان السياسي والأخلاقي للعالم المعاصر يلوّك المصاحم، ويسترفّها، ويحوّرها تحت أفتحة تقيّم الأخلاقية نفسها لذلك، فإن العودة إلى النّصّ الفلسفي البشري بوصفه نصّاً نقدياً، تجد

(83) Karl Lowith, "Nietzsche et sa tentative de réconciliation du monde," Arion Louisa Kaila (trad.), dans: *Nietzsche, 7th Colloque Philologique Journeumani: Roumanie, France, Juillet 4-8, 1964, Cahiers de Roumanie, Philosophie 6* (Paris: Minuit, 1968), p. 82.

(84) جورج ديتلي: رحلات داخل الفلسفة العربيّة (بيروت: دار المنصب العربي للدراسات والبحوث والدراسات، 1999) ص 112

(85) Stéphane Bernanos, "[Dossier: "Nietzsche comme le nihilisme": La Dimension verticale de la parole," Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par Didier Raynaud], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2006), p. 30.

(86) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome 9: Le Gai savoir, livre premier*, § 1 p. 79

اليوم ما يشترعها. وهي ليست دعوة لاستعادة نشته، وإنما استعادة انعاس
 النصوص القديمة لديه بعد أن تركت أثرها في التاريخ المعاصر أليس يشته
 معه شئ يثني على وطن ألمانيا وأرضها بالتقدم؟ لقد كان فاستا في نغده
 للألمان، ولعموم الأصنام الشائعة في ملته⁽⁶⁷⁾. هو ذا الفيلسوف الثاني في أرضه،
 والثالث معه بالأصالة؟ فعلى الرغم من حضور ماركس، حتى الفكر الألماني
 معه في "انتظار ميتشه" كما يرسم متحلف جديد في التطور المدلل لهذا
 الفكر⁽⁶⁸⁾، ستج، إنك مساهمة الفلسفة في حماية⁽⁶⁹⁾ قيم الأرض، ومدى
 لاسية، في ظل غياب القيم المتأخرة بالصالحات من البشر، ويمونهم قبل
 أحياهم أليس للتقدم هو الفيلسوف؟ وإذا كان الكون بأسره هو أرض الفلسفة،
 ووطنها، فإن يشته يرى في فلسفته حكمة ليشترع جمعاء. لكن، ما فوام حب
 الوطن إن لم يكن للتقدم ووطنه؟

إن مقداً جديداً (يعمل في ما وراء أشكال التفكير الثقافي) يقيم فرقاً بين
 أسيا من جهة، وعيد من جهة أخرى، ليظل قادراً على تقرير ما بين قيمهما من
 مراتبة بـ عليه، مضمرة السيد بقبه في من تسمية على قيم العبد، واتحاد
 مسافة تجاههم. حقا، "إن ما يصلح علاقة ورحيقاً للوع الأعلى من البشر، يجب
 أن يكون بصورة سمّ لنوع مختلف جداً وأوضح وريثاً صارت فضائل الزرع
 الدمشي إن تبناها الفيلسوف، وذائل وغيره⁽⁷⁰⁾."

(67) يُنظر لعمود يشته بالثاني من ذلك، في قوله: "تكلّمت على العقل الألماني قليلاً بأنه ما أتتكَ يدور
 أكثر فأكثر لاجل، وأل ما أتتكَ ينطع حل هذا مكاب؟ - في الحقيقة هناك شيء آخر هو الذي
 يرمي، وهو كيب أن الجذبة الألمانية، والدمش الألماني، والصورة مما ينشأ بالأمور المثلثة بتراجع
 وتلهف" (رسائل يشته، تحت الأوتار - أوكيف تصطفى للفلسفة لزوماً بالبطرقة، ترجمه عبد مصباح
 (بيروت/بغداد: منشورات الجبل، 2010)، فترة 3، ص 88
 (88) أوديس، ص 7

(89) كان درادشت ميلاً لوطه ومناقشا في مدية مثلاً يعمل عادةً أهل العقل المصنّف. يُنظر
 Friedrich Nietzsche (Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre
 qui est pour tous et qui n'est pour personne, Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes
 établis), Maurice de Gandillac, (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 2^{me} partie. Du pays de la culture,
 p. 14

(90) يشته، "الزواج المس" فترة 3، ص 60.

بدأ، بقدر ما مستج راعته فلسفة نيشه التعلدية، وطرافها الجدري، وإنما
 بمنزلة منر محاوره، مصومها ومأني هذا الصر أنها لغة قلستة غير معهوده
 نلت التي يطالنا بها نكم، لا يدعي هذا الصحت الفلسفي أنه أتى بالقول المنص
 إلى كل م عنده نيشه بالقول والمراسلة والكتابة ورثما يعود ذلك، أساسا، إلى
 أن "بعد من من الشروح التي تعود أكثر أنفاسها إلى هايدغر، ودونور
 وكوسوفسكي فهي تبنى لارمة سقطت ما هي غير قابلة للسياق، فإن أثر
 نيشه يظل ملفرا⁽⁹²⁾ وما هذا الأثر إلا حكمة التفلسف واستجمانه بجماع
 الإنقي والتقليد

4 - الاقتران الوثوق بين الإنقي والتقليد

من الاقتران الضروري بين الإنقي والتقليد حقيقة فلسفية يتوكل عليها
 المتن (ينشوري، أم ذرجة أكاديمية، حيث يمكن الباحث أن يكتب عنوانا،
 ويوحد مفردات اللغة بما يوحى صوريا بشرية اختياره؟ لقد بدأ لنا نيشه جامع
 في شخصه الفلسفي بين الإنقي والتقليد⁽⁹³⁾ ويبدو أن تجلسه التقليد على
 أخلاقيات العصر المعقدة في ذاتها التمس، هو العيب عينه الذي دفع به إلى أن
 يكون إنقي ناقدا للأخلاق، فلا يؤدي غيره من الفلاسفة والناس، ولا يمتري
 عليهم كدبا⁽⁹⁴⁾ فهو يمثل للمفكر وحسب المعاملة في أن لقد "اعتقد نيشه باكرا
 أن الميراث السامية للفكر والسلوك تجد تفسيراً في جذورهما، وفي نمو

(91) Michel Foucault, *Discipline et le pénitence*, collection Tel 220 (Paris: Grifinard, 1993), p. 17

(92) عصرف في كتاب المذكور سابقا هذا هو الإنقي

(93) يدل ذلك على الشاع علاقت، والتمدد الهائل في مراسلاته، إذ غطى مجموع المجلدات الأربع
 الأولى (البنقرة حتى الآن - أيار/مايو 2020 - وعلى حد حطه ومطامنا للأمر) 2533 رسالة،
 بمجموع 2803 صفحات، وذلك إلى حد لوائس عام 2004، تاريخ الرسالة الموجهة إلى ماريان ليبي
 وهي ما يلي نصيبات المراسلات بحسب المجلدات المكتوبة لها (وهي حتى الآن 4 من 1: المجلد 1،
 وفيه 633 رسالة، ممدد 014 صفحة، المجلد 2، وفيه 411 رسالة، ممدد 702 صفحة، المجلد 3، وفيه
 922 رسالة، ممدد 403 صفحات، المجلد 4، وفيه 567 رسالة، ممدد 684 صفحة، يُنظر الهامش رقم 9
 من هذه البقعة

بطي.⁽⁹⁴⁾، ذلك لأنَّ التروول من مواقع الرِّفعة والتَّسامي في الممارسة الفلسفيَّة لا يحدُّ التَّقدُّد في شيء، علاوة على أنَّه لا يأتي.

ثمَّ إنَّ لبس الأخلاق للرَّديف، أخلاق التَّمَلُّق والرياء، يشي شخص المبالوف والنَّص الذي يكبه. ولقد كان بيتشه، بدوره، حذرًا من منبِّه "توقع في حطيره أخلاقيات الضَّعف، لأنَّه سيكون انتهاكًا جديدًا لنا لو معصا كُنا في الأخلاق، بمعلِّ مرارنا الحادَّة، ولو أشعنا مطالنا المعرفة، فسبهي بأنَّ أصبح وحوش العميلة، وفراعاتها علينا أن تكون قلديس أيضًا على أن نمكث أعلى من الأخلاق."⁽⁹⁵⁾ بما شروط المكوث في موقع عالي في أثناء التَّناسيس التَّقدُّدي للفلسفة الإنشئيَّة؟ وما الذي يؤكِّد في طسعة بيتشه الانقراض المُردِّد بين الإنشئي والتَّقدُّدي؟ يمكننا تحديد مظهرين لهذا الانقراض الإنشئي التَّقدُّد، والآخر التَّقدُّد الإنشئي.

أ - الإنشئي التَّقدُّد

كيف يمكن الإنشئي أن تكون ناقدة؟ أيمكن نقدًا لشهر مطرقة في وجه أعتى الأنساق الأخلاقيَّة أن يصدر عن غير حشٍّ إنشئيٍّ؟ يبني - في نظر بيتشه - انقراض مريض مخصوص في كوكبة الملائسة، في حطيرة التَّناسيس، في سيمياء الطرق والمنهج والأنساق. أليست المعودة إلى موطن طمر الإنشئي هي الحشَّ العلمي البشوي؟ ألا تكون الموقفة هنا، نقدًا، فطرًا للأخلاق؟ تلك هي إعداديَّة إنشئيَّة ناقدة.

بشأن بعض هذه المساءلات، نجد إجابة ممكنة في نصِّ لنتشه. "إنَّ تعطي الأخلاق، بل تعطي الأخلاق للقاتل بمعنى ما، ليكن هذا هو الاسم الذي يُطلَق على ذلك العمل السري الطويل الذي يمتدُّ حكرًا على كُطُوب وجناب، بوصفه محكمًا حيًّا للنفس، وآخر محكم، بل أحسن في الزَّمن الحاضر."⁽⁹⁶⁾ حل يكون عاجس بيتشه

(94) Charles Andler, Nietzsche: Sa vie et sa pensée, tome I. Les précurseurs de Nietzsche. Le Nietzsche de Nietzsche, Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1979), p. 209.

(95) ينسب، العلم الجليلي، الكتاب التَّقيي، قرة 107، من 105.

(96) ينسب، "الزَّوج المرمم" قرة 32، من 63.

ما جئت شخصيًا من نقده الفلسفي للقيم الأخلاقية؟ كلاً، حيثه وخلافة أوروبا في
 النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل حتى بعض مثالب الحياة لم تستهوه
 بمآطرها ألم يكن متوحشاً بقلته المعاصرة، ومتدبراً لصيحه ولتصرف صيغ العسمة
 التقنيّة؟ ألم يعلّم من التّضييع المعهود لدى الفلاسفة؟ إنّ رقعة العمل الفلسفي
 هي إيماء. ولما كان هذا العمل فعلاً تقنيّاً، ولا ريبه فإنّ ما قام به ميتشه، وأنجوه
 على سبيل الإمساك بالعصر وقيمه، هو ما يُعتبر إنقاصاً ناقصاً وفي الواقع، كانت
 فلسفته التقنيّة على وعي بعزمها الأدبي الذي ندرت نفسها لإنجازها. حسنة، الإنسان
 من موقع نقدها لحظّة التّحكم عنها، والإطالة عليها من مساهمة. وقد تعهّد
 ميتشه في أواخر حياته الفلسفيّة (1898) بخدمة الإنسانية، هذا ما يكشف عنه قوله
 "إنّ آخر ما يمكن أن يعطى لي أن أعطيه به هو إصلاح البشرية كما أنّي لم أشهد
 أصنافاً جديدة؛ ولعلّهم التقاضي ما الذي يحلّيه الانحساب على قدمين من مصالح
 نحطيم لأصنام (وهذه كلمتي المفضّلة للتعبير عن التّقليل) هي حرفتي"⁽⁹¹⁾. ألا
 يكون ميتشه بذلك مثاقفاً طاعناً في قيم عصره؟ وما عسى أن تكون أداة هذه العزم
 الإنشائي على التّقد؟ هل ثقة أدلة أخرى غير أن يكون التّقد نقداً إيجابياً؟

ب - التّقد الإيجابي

بمخلاف سبب الفلاسفة، لا يكون التّقد على هذا النحو أفلاطونياً محتجاً
 إلى ديكارتية المفكرة وتذكّر النفس، ولا ديمقارياً محتجاً إلى علاميّ "الوضوح
 والتّمييز"⁽⁹²⁾، ولا كانطياً محتجاً إلى مساهمة خرائط العقل ومستطاعه؛ فيتسه
 بمتزم قنبلية نظام القيم الأخلاقية للعصر، وهي لحظة تنطفي من العيسوف
 مدرسة التّفكير والتأوّل والنشخيص والفرز والتّفويض. إنّ التّقد هو مواجهة العقل
 المتفلسف لدائه، وما احتوت من قيم منصّنة ومنكسّنة. لذا، لا بدّ من جراءة
 أدبيّة وطاقة نفسية على المواجهة

(91) ميتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمته، فقرة 2 من 8

(92) René Descartes, *Discours de la méthode*, avec des appendices sur le développement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du Discours, des notes, des questions et des documents par Jean-Marie Fauriol, univers des lettres Bordeaux 239. nouv. éd. (Paris: Bordas. 1989), p. 72.

الترم النقّذ الجبري اليسنوي بالتحليّ بآداب الترفع عن متاهة المظالم
المعركة، علاوة على عدم مراس العنف لحظة تبيّن أخطاء الآخرين، وعدم
دعاهم الفات لحظة الحدس بصوابيّة التقويم والتقدير والتكسّر والتحسن
والجود والتحسن فألا يضع النقّذ في إعادة إنتاج تاريخ خلفه انطواهر
والسائل والأفكار هو ذا عين إتيقانه وفي هذا الساق، يحكم منه على
لحظة الأرمه بوصفها لحظة نفسه، لأنّ تناقضات القيم بلغت حبه إمكسها⁽⁹⁹⁾
وردا سلما مع بودو أنّ "التقويم إحدائيّة كلّ إبداع"⁽¹⁰⁰⁾، فهل يعني الإبداع
الإسراع بالتطرق إلى طنون الفلسفة وفعله الفلاسفة ومناهة أحكامهم
الأحلائيّة؟

تكمّن الفضيلة الإتيقيّة للنقّذ الفلسفي اليسنوي في الاعتراف بجهل
الآخرين، وحتى في الاعتراف بفضل الآخرين في أخطائهم. ومن ثمّ يمكن
القول "إنّ خطأ حكم ما لا يشكّل عندنا ملحدًا على الحكم. ولعلّ هذا من
الأمور الأغرّب وفقًا على السمع في لغتنا الجديدة"⁽¹⁰¹⁾، حتى ولو كانت
الأحكام من قبيل الأحكام الكاتونية المضحكة جدًا⁽¹⁰²⁾.

إنّ الأحكام التي نقرؤها طاحونة النقّذ الفلسفي هي تقديرات للقيم
وتقويمات لها ولمنافعها ومضارّها، سبّة إلى الحياة عمومًا. وليس أصغر
بالتكبير من صنيعة المذهب (الأحلافي والتربوي والسياسي والاقتصادي
والاجتماعي.. إلخ) لذلك نحرص الأخلاق عادةً، كلّما تمكّنت سلطة نفالته،
على زجر الحركة المثقفة لأنّه يجب علينا ألاّ نمكّر في حضور الأخلاق، كما
في وجه كلّ سلطته وليس رفع الصوت بأقلّ من ذلك؛ إذ ههنا نطيع! لنشد

(99) Moustapha Tili, "Fragments et détails chez Nietzsche et Baudouin," *Revue québécoise de études philologiques*, no. 5 (été 1998), p. 34.

(100) Boudou, p. 72.

(101) فريدرش نيتشه، "في حكميات الفلاسفة"، في: ميشه ما وراء الخير والشر، الفصل الأوّل،
ظفر، 4، ص 24-25.

(102) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, sous F. Le Gai savoir, livre quatrième. § 335,
p. 225.

الرؤى الذي وُجدَ فيه للعالم، ليس نكته من سلطه هذا أو أن تحت أعطها موضوعاً للتدقيق، وبالأخص، نقد الأخلاق واعتبارها الأخلاق مشكلاً إشكالية كفاً؟ ألم يكن هذا - أليس هذا - لأخلاقاً؟⁽¹⁰³⁾

لكن، هل يعني المرجح التمدد عن إنقاذ؟ تتشأن أن نبينه بربطاً حتمياً على التسلسل، بأنه مصرحاً الفلسفي. التمدد فيجدر بجرأ معهوده لديه على إعادة رسم بيان القيم الأخلاقية، وسجلاتها، وجغرافيات فيها الفلسفي والعرفي وفقاً لمعايير العمل الفلسفي المستحدثة معه أدباً وتأولاً شخصياً. وسيجر بذلك صورة التفكير الفلسفي النبعي ضمن أفق من الاستحالة لمساهمة (الكائن من القيم إلى منظورته الجديدة، منظورة التحرر من النمطي في القيم والتميمي في المصالح

وفي الواقع، إن هذا التحول الأساسي هو الذي منه ينشأ بالانقلاب، وهو حركة تعني أمزج من جهة أولى، إقامة خريطة جديدة للقيم، ومن جهة أخرى، تقديم طريقة جديدة للتفكير. وهكذا، فإن الانقلاب البشري ليس مجرد عكس للوضع، بل إنه نقل معطيات القيم وموقعيتها⁽¹⁰⁴⁾.

ليست الفلسفة الإيجابية الثالثة - هي ما ستخلص هنا وقد تقدم به - مجرد كلام بلا معنى، بل هي نظام من التفكير التقويمي المبنون بنهج المتخصص المتوحد بذاقة وقيمه وقانونه. فلا خرابة، والحال تلك، أن سمع نبشاً يسر لذاته قانوناً للطاعة الملائمة الرغزية هي مسها رضاها فلسفياً كاملاً، حيث يقول: "أخلاقه ودو مكارم ومؤدب، تعني أن يكون الواحد مطيقاً لقانون أو تقليد منذ القدم. وسواء أروع البرء نفسه على تلك الطاعة، أم فعل ذلك طواهي، فذلك غير مهم" يكفي أنه يفعل ذلك⁽¹⁰⁵⁾ "هل يُعتبر الخفض قبولاً بالسلطات، أو اختراقاً بوشي جديد، أم لأن الأمر على غاية من الإيجابية بحسب

(103) Ibid., p. 34.

(104) روبرت، ص 20.

(105) غريغوريش ميتش إيتلي مفرط في إنسانيته. كتاب التفكير الأحرار، الكتاب الأول ترجمه علي مصباح (بيروت) معاد. منشورات الفصل، 2014، فترة 96، ص 96.

الذات المتفلسفة - القائمة؟ أليست إتينا: طوعية الذات لأدائها المبرونة على
دعده - قلب جميع المقسم؟ ومن ثم، فإن فصيلة النقد الفلسفي التيشوي كده
في وجه من الوجوه في حملنا على الانتاج على فلسفنا، اليوم، دعى موقع
أنماش الإتعا القائمة في هذه الفلسفات.

د يمكن استخلاصه أخيراً! هو أن صيغة النقد الفلسفي التيشوي يكون لها
بائع الأثر في عصرنا (هو تقريباً عصر يشه بمقاييس الترشين الفهمي)، ونكتم
أعلنت الفلسفات المعاصرة من أنماش قد ينشأ لنا شأن مشكلات هذا العلماء
لفسفة ينشأ بالشرائح والفلاسفة والبحوث العلمية، مستطرق إلى مسألة قراءة
فلسفة ينشأ، وصعوبات البحث فيها

ثالثاً: صعوبات القراءة والبحث في فلسفة ينشأ

٢ - الصعوبات العامة

هل يشكل المنص الفلسفي التيشوي نظاماً من "أنظمة البعث" (١٥٥)؟ وهل
لغة من صعوبات في قراءة فلسفة ينشأ بصورة عامة؟ وما أجناسها ومكوناتها؟
في النهاية، علينا أن نعرف بأن ليس هناك صعوبات بمعنى العائق الذي يحول
بالكامل دون البحث، وغرضنا في المنص المكتوب

نشه ينشأ نفسه إلى هذه المسألة مراراً، وهو على وجهي تأم يسر قراءة
فبنظره مثلاً، وهو يتحدث عن كتاب الجنيلوجيا، "إذا كان هذا المؤلف بالسبب
إلى أي كان غير مفهوم أو سحر الوقع في الأذهان، فإن الذنب، حسبما يبدو، لا
يقع علي بالضرورة. ذلك واضح بما فيه الكفاية، متى افترضنا، وهو ما افترضه،
أن المرء قد قرأ قبل كتابتي الشافقة، ولم يتغير في ذلك من منه جهداً، إذ إن
هذه ليست في الواقع ممّا يكون الولوج إليه يسيراً" (١٥٦) يخاضع إلى هذا

(١٥٦) ميشال موكو، حقايق الفلسفة، ترجمة سالم بقرته ط ٢ (الطبعة البيضاء) المركز الثقافي

البرعي، ١٩٨٢، ص ٣٧

(١٥٧) ينشأ، في الجنيلوجيا، تصديره، فقرة ٨، ص ٩٨

الأعراف كثير من التحفير والتحوط. "فني أريد تست حصون حول أفكاري،
وحتى حول أقوالي، حش أن يجتاح الحنازير والمعمورون خلقي"¹⁰⁸

لا ينبغي قراءة ينشه من القارئ تملك القدرة المعرفية على "دثر
الاحترار"¹⁰⁹ محض، وإنما يقتضي أيضًا النظر أحيانًا بنظرة غير مرتقة¹¹⁰،
في ما وراء التصيب المألوف لتواريخ التخصص الفلسفيّة؛ فإن مرأ ينشه
اليوم، هو ألا يكون إنّا من اليوم، وحينما تعلّب من فضولية قديمة، سحر من
موي "نرس" [..]. ومع ذلك، سقرأ ينشه لكي حيم معه اكتشاف
اللأدهر¹¹¹، لذلك، يُخيّر القارئ على التساؤل: "لماذا قراءة ينشه اليوم؟
ومع ذلك علينا قراءته؟ قراءة ينشه هي أيضًا مخاطرة فكل الناس يعمون
الصعوبات، وبالأخصّ بسبب الشدّرات المبطّنة"¹¹² فما الذي نعيه
الشدّرات المبطّنة؟ أهى جس من الكتابة اللائقسيّة أو اللائسيّة أو
الاخترايّة؟ إنّها هي مبطّنها تصاميم ومخطوطات لمحاولات لئسيّة، بعضها
مكتمل وبعضها الآخر منقوص، أو يحتاج إلى زعيم. لكنّها، في عمومها
كتابات فلسفيّة، بعضها يوحى بشكل كتاب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)،
وبعضها الآخر نعيم من إلهامات ومواطر وأفكار مباحثة في الفن والأدب
وللمسألة والسياسة والمرأة، وعمدية الحدانة الأوروبية. إنّج، وهي
محكومة في عمومها باللائقسيّة

(108) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI ainsi parlait Zarathoustra*, 3^{ème} partie: De voie moloches éternes, § 2, p. 216.

(109) Nietzsche, "Le Genealogie de la morale," § 2, p. 222.

(110) أي نظراً منفكاً من كلّ محاولة حصر لها في رمي معية (Anschauen)، على الرغم من أنها
دلت سبب إلى كلّ الأزمنة يُنظر كتاب

Olivier Delouis, *Logique du sens, etiques* (Paris: Minuit, 1989), pp. 196-197.

(111) Jean-François Mattéi, "Dessert: 'Mozzache contre le nihilisme'". Poire avec Nietzsche la
découverte de "l'instinct", [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?], *Le Magazine
littéraire*, no. 183 (2000), p. 46.

(112) Bernard Edelman, "Dessert: 'Nietzsche contre le nihilisme'". Nietzsche est un transcritisme
absolu, [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?], *Le Magazine littéraire*, no. 183 (2000), p. 55.

ومع ذلك، فإن الشفرة نص فلسفي - بالتأكيد - يعنل بالإنجار، وعاك بالامتارة في ترجمة الفكرة، ولجانباً بأكثر من لغة في الشفرة معها ومن شأن هذا أن يصح مقبلاً، ولما المقارئ، صعوبة ترجمة الفكرة عنها، علاوة على أن الشفرات في معظمها تتجلبها محور تفكير تنمي إلى أكثر من سياق رليوره هذه الضمومات على محور تفصيلي، محدّد جستن منها. الأول شدرات داخلية، مهكاً ومصموتا، والأخر شدرات خارجية، من جهة سوء الفهم أحياناً، والتعريب أحياناً أخرى

2 - الضمومات الداخلية

أ - مضمون النص

مرّة الاكتفاء، عند تلك الضمومات الخاصة بهذا البحث، ومعني بالخصوص مسائل القيم الأخلاقية؛ فالضمومية الأساسية تتمحور حول المقدرة التي يعني أن يتملكها قارئ تاريخ القيم. ولقد أشار بيته إلى ذلك في الجبولوجيا "وغني عن البيان أنه ثقة لون يعني أن يكون أهم مرة عند جنالوجي الأخلاق من الأزرق تحديداً: ألا وهو الزماني، يعني ما يستند إلى وثائق، وما يمكن إثباته فعلاً، وما وجد فعلاً. باختصار، النص للهروعلبي الطويل جداً، فلهذا يصعب فهمه، بماضي الأخلاق الإنسانية⁽¹¹³⁾ فلماذا النص الأخلاقي بصورة خاصة؟ ولماذا النص النقدي للأخلاق كما تفكره بيته تشخيصاً وتأييلاً؟

من جهة هيئة المسألة القيمة واتباتها في أكثر من موضع، يحتاج القارئ، حقيقة، إلى مقاربات للباقات النصية، والعودة إليها، مراراً وتكراراً، عسى أن يؤن مقداراً من الفهم الشلم للنص ومطلوبه لذلك، يكاد يصطف فكر بيته الفلسفي كله بالمسائل القيمة الأخلاقية الأمر الذي يجعل "كل قارئ لبيته بعدم إلى أنه خطة يصر هم أو يمان تفكير بيته⁽¹¹⁴⁾". وبناء عليه، يستوجب

(113) بيته، في جبولوجيا، تبليد، فترة 2، ص 39

(114) Paul Viallet, "Nietzsche, homme, médium démocratique des Nietzsche," dans: Surmises "Nietzsche (dir.), Nietzsche et les hébreux, courants philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 5

«رؤي في قراءة فلسفته جهلنا استثنائيا لمنايعة المصعوبات النصية، وحتى ما قد يبدو في الظاهر من بعض الممارقات أحيانا»⁽¹¹⁵⁾

ب - منهج النص

إن متبني المرحس من النظر في منهج النص اليسوي، على الرغم من عسر مسال وحلته في الحقيقة، هو تيسير قراءة النص، ولعلنا فهمه وبمعرف عن دعائية النص وبأثيراته، فإن منه يشه إلى إيجابية منهج النص عمومًا، والنص الأخلاقي خصوصًا. وفي هذا السياق، يقول عن كتابه «العصر» بهذا الكتاب بذات حملتي على الأخلاقي. غير أنه لا يفرح، ولو يشي قليل من راحة بارود، بل سيجد المرحه له رولتج أخرى لأدكي والقطعة، شريطة أن يكون لديه شيء من راحة في حاشية الشم ليس بأية حرية، لا من الطرافز الخفيف ولا من الثقيل. ولئن كان أثره سبيلًا، فإن أسلوبه أبعد عن أن يكون كذلك؛ ذلك الأسلوب الذي يأتي التأثير من خلالة في هيئة حلالة منطقية، لا في هيئة دوي المدافع⁽¹¹⁶⁾، فما الذي يثيره منهج النص من صعوبات لدى القارئ المحاور له؟ أبتلع الأمر بما يستيه هو ك «نص - حرر» حين كان يقرأ ما للتوير؟ لكناط⁽¹¹⁷⁾؟ لوئنا يتعلق الأمر عند بنشده، وبخلاف النصوص الكلاسيكية، بنص جديد تمام الجودة. إنه نص ينتزع بمحض إرادته المفتدرة عنقونه وعافينه ومناظره بإيقاع جبالوجي، وبناء عليه،

(115) ومرر ذلك إلى أن التفت بفتح قلته، بكيفية أكيدة، أمام حشيت من المنطرات. الصف الأول نحتويه مكتوباته. ومثلني مسجون مسجون أصالة، وشيئ، مثلاً، على تصور لإرادة القذا، والعود المبردي، وطبيعة الأنا، والتمتصات الأخلاق للأخلاقي. وفي هذه الممارقات تنص إلى ما تحارب تأويلات مؤلفات بنشه أن تفهمه وتوضحه. أنا الصف الآخر من المنطرات، فتولده مكتوباته. لهذه الممارقات من نتائج أعماله، وطرح مسألة الجورادتها التي يمكن أن يُعدّ تفهمه، ورضع تأويل لأدكاره. ألكسندر جهادني بنشه. الحقبة كعش أبي، ترجمة محمد حشام (الدار البيضاء إفريقيا القرن 2000)، ص 6

(116) فريدري بنشه، «العصر» حول الأخلاق كمنكرة سبلة، في بنشه، هذا هو الإنسان، طرد، ص 105

(117) بنظر عن تفهم القلمي، لتصور النصوص الفلسفي، وعلى سبيل المثال لا المصغر، وما فوكر

Michel Foucault, "Dossier: "Kant et la modernité". Un texte inédit: Qu'est-ce que les Lumières?" - La Librairie Hebdo, no. 309 (Avril 1993), pp. 61-74.

"يجب أن مشر إلى نقطة منهجية مهمة، وهي أن الفكرة عند بيته لا تسر في عفه كاملته ولكنّها تولد في كتابه، وتكمل في كسب لخرى، الأمر الذي يعرض علينا أن نعتب لفكره، وتابع نموّه، وتطوّره، واكتماله، في كنه المختلفه التي تعبر عن مراحل حياته المختلفه"⁽¹¹⁸⁾.

ولكن، سمة القرامه وسماح الإيقاع الفلسفي للنص والكتلة، ونمؤن النص وحديثك . إفتح: كلّها أمور مؤكّنة لقارئ فلسفه بيته. ثمّ إنّ هذه الصمعه الي كان بيته يسه يرقها، ويعرفها، ويعترف بعضها ومقدرتها على امتزج موقع محصور لها في تاريخ الفلسفه، لم تقب بيته صه من الاعتراف بما نجسته من عبء الإصعاد بالكتابه الفلسفيّة وتاسيها، وفي ذلك يقول: "بكلّ جدية، لم يسبق لأحد قلبي أن عرف الطريق السوية؛ الطريق الضالّة"⁽¹¹⁹⁾ هذا من جهة الضمومات الداخليّة، وقد يعود إليها في المنس والمهامش لاحقاً وكلّما اقتضى الأمر ذلك لكني، لنعرف (من موقع الموضوعية العلمية) بأنّ حصر منهج النص أو محتواه هو ما يشقّ حقاً على القارئ في ما لو أرادده عهنا، وطلبه معرفة، فما عسى أن يكون الجسم الثنائي من صحوبات البحث في فلسفه بيته عمومًا، ومآلاتنا خصوصاً؟ إنّها الضمومات الخارجيّة التي لا تكادّ تُنسب منها حتى كبرى النصوص الفلسفيّة.

3 - الضمومات الخارجيّة

قد تُفرض علينا أحياناً قرامه-إطلالة الآخرين من الخارج وإن صدلوا العرم"⁽¹²⁰⁾. ثمّ قد يُعتبر في تقاليد البحث الأكاديمي للمتخصّص في فلسفه ما أنّ

(118) سري إبراهيم، بيته عمق السبح (القنطرة سينا لأشعر، 1998)، ص 9

(119) فريديش بيته، لمؤلّو الأمسيات، فلسفه المنطق، في بيته، هذا هو الإنسان، لقا 2، ص 138

(120) غير أنّ صدى العرم الفلسفي قد تتلقاه منهجية القرامه أحياناً. ويتر عليه، فإنّ الضمومة الحقيقيّة من مراده بيته تأتي من الخارج، إنّها تربطه على ما يبدو، بالسورة العربية، الطنيس لعمه، بالنظر إلى المآلة التقليديّة للفلسفه. إنّ يتي، بالنتيجة حدّ هذا التقليد، وحدّ لفته شكلاً محصوراً بأنفسنا.

Nahr, p. 9

سوء الفهم الثالث بشأن تلك العالسة هو عقدة كاداه. لكن، إذا كنا نلزمهم بما يعسا، على عرل ما كان يعمل نيشه عسا، فإن ما قد يطرح بشأن مقصد تريف فلسفة يُردُّ أسره إلى طسعة الفارئ؛ إذ من الصعب أن نفهم نيشه لأنه من الشهل أن سبيء ففحه ومن الشهل أن نقرأ نيشه لأن حِكْمَتَهُ ورموزه الحث، و كلمته المنقّفة، وأشعاره الزائفة، تجعل قراءته محزنة لا تنساها، ولكن لس من الشهل أن سوعبها⁽¹²¹⁾. أمّا عن أساء الفهم لقصور ذاتي في عمله، فقد لا نعره كثير لعنما أيضاً، طالّص متولف ومناج لمرّاته. وحطوط المحب من الشلف قد لا تكون متساوية بالضرورة.

لأنا نطرح، على سبيل الذكر لا الحصر، كيف يّ نيشه بلزوم باهة القراءة وحصافة الفارئ، حيث يوضح قلّقلنا شيء، وكتاباتي شيء آخر. وقبل أن أنكلم على كتبي، لا بدّ من كلمة هنا عن مسألة فهم أو عدم فهم كتاباتي⁽¹²²⁾. إلّا أنّ مزو نيشه سوء الفهم أساساً؟ وإجابته، "لنا بدوري مهم لأنني؛ هنالك أناس يولدون بعد الممات (posthumous)⁽¹²³⁾ وقد نوّس أيضاً كراس⁽¹²⁴⁾ 'جانمبة لتأويل زوادتست'⁽¹²⁵⁾ ولنا كان الفيلسوف سابقاً لأوانه من جهة حق تفكيره، وأصافة طرحه، وحيوة محاوره الفكرية، فإن نيشه عسا هلي وهي يسالي عسا حيسا كتب في رسالة إلى ماليفيا غون فامسنيغ أنه سوف لن يُقرأ ونفهم إلّا في سنة 12000⁽¹²⁶⁾ ولنا كان عصرنا عصر الأيديولوجيات

(121) Lewis-White Book, Six Senior Philosophers New York: Macmillan, 1961, p. 79.

(122) لربنديش نيشه "ما الذي يجعلني أكتب كتبا حكمة"، في نيشه، هذا هو الإنسان، لفر 1، ص 65

(123) يُنظر بشأن سابقة ذكر الفيلسوف لهرس، وما قد يمنة أحيانا من بشر في علاقتهم بالقيم عالم، ما ورد في الفلر؛ 112 من كتاب ما وراء الخير والفقر. الفصل الخامس "نحن المظلمة" وفيها يقول نيشه "يبدو لي أكثر فأكثر أن الفيلسوف، وهو بالضرورة إنسان للعنة وبعد الفقة كان، ووجب أن يكون، في كل الأزمنة على تافص مع حاسره" (ص 123).

(124) الصحيح: "كراسي" (الفلر)

(125) نيشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبا حكمة"، فقرة 1، ص 65.

(126) Marc De Léonay, "[Dernier: "Néotisme contre le nihilisme")", Quelque chose de prégnant explosif pour la pensée. "[Réponse à la question: Pourquoi Néotisme aujourd'hui?]" groupes réunis par David Rabecun, Le Magazine Atlantica, no. 303 (Janvier 2000), p. 43.

والمذهبات، وخصوصاً بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية
وم بعدهما، فإنَّ صورة الفيلسوف يشه قد لاقت كثيراً من التحوير والتعديل
نتجها القراءات المتشوّعة والتجريدية والمذهبية والاختائية⁽¹²⁷⁾.

في هذا الموقع الأخير من طرح مسألة التّحويّلات بوجوهها المذكورة آنفاً،
وعلى سبيل الاستنتاج، فإنَّ الأهم في محاولتنا المتواضعة مع فلسفه يشه ألا
تعمل بتعمير بعض القراءات، وما يتركّ على ذلك من صعوبات، فهذا لا يجب
كثيراً، علاوة على أنّه يستتبع علناً إثباتاً أن تتكرّر لفصل كل من كان له سبق قراءه
فلسفه يشه، فتوفّر حرمة العقل البشري، وما اجتهد شأنه، أولاً وانحص من
فاته. ولكن ذلك لا يهي علم طرح بعض المآخذ بشأن سوء القراءة، ولا سيما
منها المذهبية المسبّقة قصداً، لا لفلسفه يشه فحسب، وإنّما للفلسفات كنه
وعموماً، على الباحث الفيلسفي أن يحرص على تقديم الموجب المثبت على
الصورة المثلى

رابعاً: لزوم النّظر في فلسفه نشته ومنهج القراءة والبحث

ما عسى أن يكون منهج القراءة والبحث في النّماذج مع نصوص فلسفه
يشه؟ هل ثمة منهج شائع وآخر معطور؟ ربّما تعدّدت المناهج في الفلسفات
المعاصرة، وقد يذم بعضها أنّه المنهج الأمثل للتّفكير والقراءة والبحث، لكن،
هل تعترف المناهج بعضها لبعض بضرورة الحاجة المتبادلة؟ أليس من الأجدر
أن يلتزم بوحدة دجورجيو كولري، وهو من كبار المحقّقين والمهتّين بالفلسفه

(127) وممّا ذلك إلى أنّ صورته يشه مشوّعة لدى أكثر المثقّين، وتطلّبه سوماه في معظم الأحيان،
ولذلك أسباب عثّه ليس أقلّها تشوّع الأيديولوجيا التقنيّة له، والمصير الفرجيدي الجامع الذي لحق به
عندما أتمّ حقله الجائر مجيلاً وهو لم يجاوز الفلسفه والأربعين مثلاً (لكنّ الأمر قد تأمر على هذا
المعتر المعلن بعد مونه مثلاً تأمر عليه في حياته وزيّاً أكثر. مثلاً سائح. "تور الفلسفه في مدوّرة
المشروع الحضري العربي" مدخل أولي لتفكيك المثاقفة والمبتغيات في المباحث الأروبي والعربي
الإسلامي، المجلد 64، الفلسفه العربيّة بين الإبداع والإنتاج (أيلول/سبتمبر 1999)، ص 13
وضلاً عبثاً ننذّر بـ... أيضاً، اجتراء الروح الفلسفيّة للتصوم واعتصامها بهيمة "ببسيو الـ..."
نظر (Le versuchisme de zueba)

البيشوية؟ وحده أن نبيشه لا يتوجب مؤوليس. فلقد تكلم كهاية عن نفسه
وأفكاره، وبالطريقة الأكثر شعاعية يبعي فقط الإنصاف من دون وساطة^{١٢٨}،
ومع ذلك، محاول في هذا البحث الالتزام قدر الإمكان، بالإنشابات البيشوية
في هذا المرمى فما الذي أوصى به نبيشه في قراءة فلسفته والبحث فيها؟ وما
الذي حذر منه؟ وما الذي تحتمله فلسفه كُتبت في معظم مصوحها دلفة الزمر
والسعادة والأدب-الشاعري؟

بدائية، علينا أن نقدر أن صاحب النص الفلسفي الاستثنائي هو الأكثر درية
بالصحيح التقية الممكنة لفهم سليم. وفي الاستناد إلى الكيفيات التي دعا إليها
قارئ مصوحه، لم يتوكل نبيشه عند إعرابه عن عصر الطريق الذي انتهجه
فحسب، وإنما أعلن، أيضاً، عزمه التطلع إلى الأفضل، حيث يقر بـ "أله" إطلاقاً
مئي فحسب توجد من جديد آمال، ومهمات، والأدروب المعضية، باعتبارها
تعليمات ثقافية - إسي عن أني بشأنها للجدجد الجيد .. وعلى هذا فإني أيضاً
الفرد المميت^{١٢٩}، فما طبيعة القراءة التي يقرحها علينا نبيشه؟ وهل بوسعا
اعتماد السابقات لتحلل الأفكار ونفهمها على النحو المطلوب؟

من هذا المطلق سنظر في طبيعة المنهج ومقتضباته من جهة المحادير في
قراءة النصوص. فما هذه المحادير الفلسفية؟ وفيه نمثل، بدورها، لوزم أولية
لإمكان النظر الفلسفي؟ ثم كيف يمكن صيغة القراءة التحليلية السفكية
لمصامير النص أن تسمح لنا بمقارنه النصوص في سياقاتها؟

- نلاحظ، في ما يتعلق بكيفية القراءة، أن نبيشه نفسه كان على دراية مبدئية
ببعض أجناس قراءته على محور مضلل للفهم، هو قال: "أعرف إلى حد ما
امتيار لي بوصفي كاتباً. وفي بعض الحالات المستعدة قد ثبت لي أيضاً إلى أي
حد يمكن لمعاشره كتاباتي أن تفسد الذوق. لي يمكن للمرء بعدها تحلل بنية

(128) Giorgio Colli, *Abramo Nietzsche, Pascal Chabanne (trad.)*, collection philosophique Imaginaire 4
(Montpellier: L'Esprit, 1987), p. 22.

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1, *Ecce Homo*, § 2, p. 324.

الكتب، وبخاصة الكتب الفلسفية^(٢٥٠) فما المقصود بالقراءة العادية؟ وعم
تختلف عن القراءة المتعجلة والمحددة؟

إنَّ القراءة المألوفة لدى بعضهم هي المتسرعة^(٢٥١)، وفي الغالب يكون
ماحبها التخصف في هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهات مستقرة ومحددة، فهي في
معظمها متعلقة وحافة وبارحة. أمَّا تنشئه، فيبحث عن بهاء "المعرفة الجسلي"
وأما من كاد شيئاً في علو إرادته فيحتل بالثروة الحقبية لنعمره،
ذلك أنني فدم من أهلك لم يخلق فودها طائر، وعرف أعماقاً لم سحر قدم
هني التي في أمورهما، لقد قيل لي إنه من غير الممكن لامرئ أن يدع كتاباً من
كتبه إذا شرع في قراءته؛ لأنني أؤخذل الاضطراب حتى على هجعة الطير^(٢٥٢)
هذه العسرة وهذا الفلق بمرغبات التثني في التماطي مع الصوص، تأتي قد عه
بنته "الخصر أيضاً فتذكر قرائتي بعضائل القراءة المتأنية، أما كم هي مسيلة
ومجهولة؟^(٢٥٣)، فما الذي تشترطه هذه للقراءة؟

إنها تستوجب لروماً مع القراءة مقام الفن؛ ففي كتاب الصيولوجيا الصادر
بالطريقة النابوية للقيم وللصوص القديمة، يعرض بنشئه ملكة قديمة تكاد
تكون اليوم متأكله، فتأكد إحيائها في نظره. إنها "ملكة الاجترار" التي أرنقى بها
إلى مستوى المفهوم الفلسفي، ومشأنها يقول: "الحق أنه من أجل أن نتمرن على
القراءة بوضعها فاء، إنما نئة قبل حاجة عاتية إلى شيء، هو اليوم قد وقع إغفاله
تماماً؛ لذلك ما زال هناك وقت حتى نصبح كتابتي قابلة للقراءة شيء إزائه

(٢٥٠) بنشئه، "ما الذي يجملي الكتب كتاباً جيدة"، قرة ٥، ص ٦١

(٢٥١) فهي مستوى القرة ٤، وسيت عزرائد اعيطر ضاع من الكتاب الأول من العلم الجسلي، يعارب
بنشئه هذا الظاهر، المشابهة لدى من يشتون أنفسهم لمل الطفلة والفكر المماصير، له ولنا أبشء. وفيهم
يقول "يبلغ كل شيء كتاباً محمل في وأما أنه تعود بالمتفرقة وتليق عملها حتى في أسوأ الظروف في
ما عصى، كاتب، أُلغيت مألوفة، حيث في يريد أن يفكر، وكان أمراً ليشأنا من عود سلك من يريد انطلاقاً
من لمطة ما أب اكتسب حكمة وينظر أنه نهى فكرة له كترسم على وجهه هيئة لائقة كما لو كان يصلي،
أو يتوقف من العسير، جميع عذمة كانت الفكرة تقري، كان يقى لسلطات متسيرة في الفتح، من سأل
والسند، أر عبي الفخاري، كانت الفكرة "تسكن" هذا المعناه" (ص ٣٨)

(٢٥٢) بنشئه، "ما الذي يجملي الكتب كتاباً جيدة"، قرة ٣، ص ٦١

(٢٥٣) بنشئه، العلم الجسلي، للكتاب للمجلس، قرة ٣٨١، ص ٢٤٩

يسمي على المرء أن يكون أنه باليعر وليس، على كل حال، به الإنسان الحديث أعني الاجترار⁽¹²⁴⁾.

يُؤخذ الاجترار، هنا، مأخذ النقص الفلسفيّة اللازمة في قراءة النصّ الفلسفي والاجترار ليس تكرارًا، وإنما معاودة للمحتلف الفاعل على توكيد المعد في مرته⁽¹²⁵⁾ وبناء عليه، يكون الاجترار في القراءة معاودة النصّ المقروء باعتباره مختلفًا، وقلبه المقلبات للمطلوبة هو تبرير للعرق في المرء والتذكير بأن تكون القراءة على شاكله الاجترار هو أن تعهد لمفسر بترويع المقروء بعلمي وبيان استحالته وذلك بتقليبه على ما أمكن من انوجوه المسمدة، فتأوله في الاتجاهات الممكنة أيضًا، أو هو ما يسميه بنشه "المظوريات" التي تتمدد وتتفاضل مراتبًا بحسب الشلّم البنشوي من "تحديق سر رادشت"، و"لعب الطفل"، و"نورًا فلتخطأ"، حتى "مظورة المصعدة"

باعتباره القراءة التحليلية-التأويلية المستندة إلى "ملكة الاجترار"، مثلما عبها بنشه، هي قراءة "في الاتجاهات السة"، وذلك قدر رؤسها. "ومن ثم، لا شيء مدهش إذا كشفت قراءة آثار بنشه عن كثير من "بنشه"⁽¹²⁶⁾ لهذا هذا التقلب للنص؟ لأنه، في الأصل للنسائي، "نص هيروغليفي" ذو انبساط رمادي وبناء عليه، فهو نص متعذر على روح المدهية الفلسفية

- يحذرنا بنشه منّا يستهوي الفلاسفة، أهل "الطبايع الكهنوتية"⁽¹²⁷⁾، وهو ما يعني ضرورة الإبداع الذي تصبح به "الكتابة ضرورية"⁽¹²⁸⁾ و"طريقة جديدة

(124) بنشه في جنالوجيا نصير، فقرة 8، ص 41

(125) ذلك ما يله مدلول بشأن التقلب وتوكيد المختلف، وإلا استبعد في حجة إعادة نظر للمنطق وجهه منها في الحال في اعتبار "ملكة الاجترار" على معاودة المختلف. وبناء عليه، يكون التفسير هو المختلف بمرادته أولاً، ويتكيف الفكرة ثانياً يُعظر

Deleuze, pp. 202-203, 335-336, 340.

(126) Chouvi, p. 230.

(127) Nietzsche (Œuvres philosophiques complètes, tome II: Le Gai savoir: § 352, p. 267

(128) Ibid. § 93, p. 108.

برن بها جميع الأشياء»⁽¹³⁹⁾ ومع ذلك على هذه الصلابة وهذه الطريقة ألا تقع في "بيتته مفتحة"⁽¹⁴⁰⁾. فعلى الرغم من تعثر بعض النصوص والتمسك وحسورها أحياناً في أكثر من كتاب، فإن كثيراً من معاني بيتته يشددون على وحده تذكره⁽¹⁴¹⁾.

فقد أدت القراءة التحليلية-التأويلية للنص الأخلاقي البشوي نجده مائلاً - إلى حد ما - للإسقاط بما يؤمن له قيمته الفلسفية ومزكته التاريخية في آن معاً. لذلك يقول لودويج-فياهميل، وإن ما بوسعنا الآن فعله، هو دراسته من منظوريه أخرى تماماً بوصفه رمز يعيننا على تحطّي المثل الأساسي للأخلاق واللاعقلية الأصلية للأخلاق الأخلاقية⁽¹⁴²⁾ فكيف محترم، إذا، حرمة النص، وصدقية معناه بانتهاج التأويل؟ اليس في قراءة بيتته الترام بالفنزية المأرجحة التي لا أحد يخرج منها معاني، وإن نجاة⁽¹⁴³⁾، فما السبيل إلى سلامة الفهم؟ يمكن اعتبار دراسة النصوص في سياقاتها البشوية ذات المنظومات النقدية حبة لؤلؤ في اتجاه تلك السبيل أمّا الحبة الثانية فهي السبيل عن بعض التقاليد الفلسفية، تقاليد المذهب والتصنيف وكيفية كان مجرى البحث، فإن إتينا القراءة لازمة من لوازم "الموضوعية العلمية" في ما لو نكلمنا بلمعة قد لا يعجبها بيتته بدوره كثيراً. مسعى كي لا تقع في سنخ النص، إذ من شأن تجريد النص وتسطيحه أن يفضي بنا إلى ما نحزننا منه بيتته، وهو الوقوع في "أسقاط البحث المميز"⁽¹⁴⁴⁾. فليس لروم النظر الفلسفي ألا تقع في محاكاة ما ذهب إليه صاحب النص.

(139) Ibid., § 209, p. 195.

(140) عنوان كتاب: بير بودو، بيفه مطلق، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993).

(141) Fetscher Chelley, *Wienach, les philosophes et la philosophie*, 1996, p. 33.

(142) Audi, p. 64.

(143) Eric Mondon, *Wienach: Le Corps et la culture, la philosophie comme géologie philologique*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 7.

(144) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. I, *Ecce Homo*, § 7, p. 296.

- ألا يحترق النقص الفلسفي اليسوي في محنتنا بقا مكتملا ومتهتأ، إذ إن كل فرد له للنقص وكل نأويل له هباء حرقا، من قبيل التقم في خدمة "نعمه"؛ فلهذا كان ميتشه يهسه بهعتقد أن كتبه كلها ما هي إلا مراحل نحو الشفاء⁽¹⁴⁶⁾، لكن سنشه ينهي إلى ومن طبعي بعته (1844-1900). وبالتالي، كيف لـ أن نقدر هذه المسافة الزمنية الفاصلة؟ وإذا قلنا أن زمان الخطب الجدي الذي كان يعاني بسببه من حبس إلى آخره، وإذا خصصنا ما يناه عن عشر سنوات ونصف من عمره تقا لاحساس الفكر لديه منذ طفله كاتون الثاني/ يناير 1889، ألا نكون فستة، وإعمالا لذلك، بمسألة "الحوار المتقطع مع مجتمع الرمن"⁽¹⁴⁷⁾ الفلسفي؟ وبقا كانت وفاة الفيلسوف في شخصه الطبيعي لا تعني إطلاقا وفاة شيء فلسفي، أو خلق حدوده ونسبها، فإنا ندرك بقا لذلك، الكم الهائل من القراءات والشروح التي أُنجزت في مستونها الأكاديمي وغير الأكاديمي وهي تدبغ لغة فلسفية تقوم على التشبيه والمزمزية والاستعارة.

يبقي، إذا، التحلل من صفة دلالات اللغة الفلسفية الكلاسيكية اليس اعتماد بيته للغة رازمة هو ما يشرع الحاجة إلى منهج التحليل والنأويل، عسى أن يبلغ شيئا من معاني المفهوم الفلسفي لديه؟ من المعلوم تحميته المفهوم والعكرة شحنة دلالية كثيفة، ألا لـ الزمنية وطعم كتاباتها قد يجعلان الكلمة عسيرة أحيانا؛ فصكك الرموز واستمر، دلالاتها مما شرطا تحولها إلى مفاهيم ذات راهية ومشروعية، انطلاقا مما أودعه بيته في الفلسفة المعاصرة من عناصر عدة عمالة، لعل أهمها المنفذ الجريء والاتياف المتحررة في قضاء "الما- وراء" ومع ذلك، أيجوز لنا أن نُنفي على سؤال الاحتمام بيته قلم اللغات؟ لنا أن نسأل مع ديويرو "لماذا لا يزال ميتشه يهشأ؟ لقد بدأ ألفون العشرون مستخدما فلسفة بيته في الأدب والأيدولوجيا من دون أن ينهها سدا،

(146) إيمان برهية، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع، الفلسفة الحديثة (1850-1945)، ترجمة جورج طرابيسني، ديويرو، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1982، ص 131.

(147) Raymond Durieux & Bernard Peyron, *Histoire de la spiritualité, que solo-je?* 2621 (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 128.

وأحياناً من دون قراءتها، أو بقراءةصوص مشتهٍ فيها، مثل إرادة الاختلاف^(٤١)، في آخر وقتنا، أعدنا اكتشاف نيته بوضوح فيلوسوفياً^(٤٢)؛ فالقراءة التحليلية-الإنشائية تلخص اليتوي هي جماع المنهج الذي سنلترم به

- في النهاية، نلترم بسط معهودتين أساسيتين من مفاهيم فلسفة نيته لنلترم، وهما الإنشائية والتقدير الجذري. وعلى الرغم مما يحوم حولهما من نزولٍ مثلاً بدرة استخدام نيته لهما لعمد، فلنلترم نلترم في معظم نصوص نيته على ما يقولهما من جهة المعنى، وصور التفكير، وروح. وبناء عليه، سنعمل قدر المستطاع على التلخيص لهما في بائتين اثنتين لا فكلك إشكالياتٍ بين عناصرهما المتناسبة على قدر ما اجتهدنا في الأمر. هي المستوى الرئيس الأول، ستعاطي، فلسفة، محدودة شرائط الإنشائية والإنشائية في فلسفة نيته، وما قد يقتضيه ذلك، أساساً، من حُدودٍ نقدية تجلّز للعرق، فتقيد ما يليك بين الأخلاقي المتقد، والمتفاهت، والإنشائية المؤسّس للإنشائية. وهو ما ليلنا عليه من داخل مفهوم للقيمة فيه أنما في المستوى الرئيس الثاني، فسرود بلاناً خاصاً بالحدود الممكنة للإنشائية والتقدير الجذري، ونساقهما على بحر فلسفي يزوّل لاشتهال الإنشائية نقدية، والتقدير الجذري إنشائية، لتنتهي إلى استخلاص ما في إنشائية التفكير النقدي من تصادٍ مع انشباك الحيثاني والفلسفي، كما هما في نواحيهما في فلسفة نيته.

هذا ما نلترم أن فلسفتنا الراية نحتاج إليه ليلنا احتياج، شريطة استبقاء التلخيص من التاريخ الفلسفي^(٤٣) من هؤلاء الرجال، مترفعين هكذا في المقابل من الأفكار الحديثة. ليلنا القول برحالة قد بلغوا نصيبهم، وقد تعلموا عادةً ما

(١٩٩٧) هو كتاب نيته إلى نيته أناته إلى نيته به أن حدثت من بعض المقاطع وحُوت فيه ويملأ محتواه مجموع مصاميم ومخططات لكتاب كان نيته ويترم إنجلز ولم يستمر على عنوان نيته، إلا أننا نلترم أن هذا العنوان ملائم لما احتوى من مضامين، وما كان نيته ويترم القيام به يُنظر آخر تصميم يناير ١٩٩٧/٠٩/١٩ في.

Friedrich Nietzsche, *Essays Philosophiques Complètes, tome 228: Fragments posthumes (Début 1888 Début Janvier 1889)*, Massimo Montuori & Giorgio Colli (épones et variantes dubies), Jean-Claude Méthy (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 89-90, p. 292.

(٤٤) Paolo D'Iorio, "[Dossier] Nietzsche contre le nihilisme". *Salvo Nietzsche tra due dei liriche de dei testi*, "Risposta à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?" propres recueillies par David Rebouin]. *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2008), p. 58.

هو بطوري، فإنَّ كلَّ الثقافة الصَّاحبه والمتعلِّقة لهذا الزَّمن ستُحالُ إلى صمب أندې^{١٤١}، ولكن حري بنا أن نشير أيضًا إلى لُنا لا نعلم عنوانًا بالنسبة دنيها، أو حتى بالاملاء ذاته، في ما نحن يسيله من فلسفة نيشه فلم يُفرد للإلتقا والتقد (بجدرى عملاً بيحه. ولكن كُنا نعره بالتأكيد، على بعض المقلات أو أشكال السؤل الكلي أو الجرتي لمألة التقد في فلسفة متشه، وإنَّ لا معرف بالمقابل ذاته) عملاً بيحه بشأن كهيّة صغير نيشه مراس للتقد^{١٤٢} لكنا (إيضاً، فلم يُنظر فيها ضمن عمل بيحه باستثناء عنوان فرعي لكتاب لم يأت بداحن النص إلى الإيضاً سبباً إلى ما ذهب إليه بحثنا، بل كاد يقتصر على انتراجيسيا والعرض^{١٤٣}، وفي ما يتعلق بالمقالات الجزئية، فلم يتعدَّ أوسع واحد من اثنين^{١٤٤} بشأنها حدود المصنفات الأربع تقريباً في ما يتعلق بالمألة

(149) Friedrich Nietzsche, *Seconde consultation introductive. De l'unité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, (Hugo Albert Jodet), Pierre-Yves Beauché (int., bibl. et chro.), GF 483 (Paris: Clarendon Flammarion, 1988), § 6, p. 132

(150) باستثناء المصنفات 123-128 بعنوان، "Une unique destinée" من مجموع ثلاثة عناوين مصري تشكّل جماع هائلة كتاب.

Olivier Reboul, *Vieillesse, critique de Kant*, collection sup. de philosophie 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1978), pp. 152-166.

(151) لا توجد، على حدّ ما انتهقنا في البحث عنه ومرفقه، أيّ دراسة بشأن الإيضاً عند نيشه، باستثناء شعر العنوان القوي لكتاب.

Bertrand Dejean, *L'Art et la vie. Séquences du séculaire chez Nietzsche. œuvres philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2008).

الذي لم يفرح حقيقة، مسألة الإيضاً على بحر مخصوص، إلى معظم أبحاثه في الإستيعاب والمي التراجمي، أنّ الإيضاً، فبر يث في هذا العنوان على الرغم من قيمته الطبيعية فقد اتجه بحثنا إلى استكمال لإيضاً معها وموازنها في التقد الجرتي للقيم عنواناً، والأعلافة منها خصوصاً

(152) يُنظر أولاً، أوليحيه ويول في حدود المصنفات الخمس (181-184) بعنوان "من من إند، لإيماء الاختلاف^{١٤٥}" (V de l'art une critique de la volonté de puissance) من كتاب المذكور سابقاً

Reboul.

ولتأني مداخلة تسعة وبصحة واحدة (64) نقل من مقال مذكور سابقاً

Ami

القسم الأول

الإتيقا الناشئة من نقد القيم الأخلاقية

الفصل الأول

التوجه في تجديد النقد الفلسفي للأخلاق

«الأخلاق بما هي مشكل. لم أرَ أحدًا قد تجاوزا عن إيجاز بلد
لأحكام القيمة (...)» [أوهوشي، آخر هو تاريخ النظم الإيثيقية⁽¹⁾]

تقديم

يُزاد إلى أسباب عدة أمرُ القرار الفلسفي البنشوري القاضي بتدوير الحيلة
الفلسفية لقلب القيم. وقد يكون أهمها اختناقه بمظمة عصر النهضة الإيطالية
التي سمح قيم الأخلاق الكنسية. أمّا ما يستهدفه ميتشه، حقيقةً، من وراء مطلب
قلب القيم، فهو مستحداث أفق جديد، هو أفق الحيلة، أو اشتقاقه من خلال
معاناة الراهن. وتضمن هذه المعاناة نقدًا جذريًا لعالم ثقافتنا أبح هذا
«الانحطاط»⁽²⁾، فنقدٌ ينشأ لا يتصبّ على الأخلاق الشائعة التي شرعها بعض
الفلاسفة من جهة محتواه، بل إنّ جذريّة الممارسة النقدية عنده تبلغ حدًّا
حلحلة الأسس النظرية التي بُنيت عليها تلك الأخلاق ونظمها فنيته لا
بشخص حلة تلك النظم وشرائنها من خلال مقولات مجردة، من قبيل الحرية
والمسعة والراحة والجمود واللياقة، لأنّ حقيقة النقد الذي يستوفي شروطه
النظرية كدعة في وضع الأسس الأولى التي لبست عليها تلك المقولات موضع

(1) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome V: *Le Gai savoir. La Gaya Science. Fragments posthumes. Été 1881-Été 1882*, Finao Kintsouraki (trad.), édition revue et augmentée par Marc Dubet de Launay (Paris: Gallimard, 2006), livre cinquième, § 345, p. 241.

(2) Bertrand Dejean, *L'Art et le vic: Esthétique et esthétique chez Nietzsche*, coll. ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 158.

استكمال. وسبب ذلك في الواقع، أنها مجرد مقولات ترميمية داخل أسية الأخلاق الشرعية، وبناء على ذلك، تكون جذيرة بأن توضع موضع استعظام، سواء أتعلم ذلك بالحكمة الفلسفية أم بالحكمة الشعبية، لأننا ما زلنا في كل مكان وحيثما لا يعرف نقد التفكير بطريقة سيئة، تفكر بطريقة أخلاقية»⁽³³⁾.

إن نقد نيتشه للأخلاق من جهة عمقه والتزامه الإيجابي هو حد يمسك حقيقته بقصب الأخلاق. إنه يخصص حقاً إلى تضادها من جهة سيئتها النظري. وديك لا ينف أن تمرر في الفعل التقليدي عنه الاستعداد إلى المبادئ النظرية المؤسسة للظلم الأخلاقية. ولما كان "نقد الأخلاق يمتد أكثر"، فإن الشواهد الإيجابية الأنسب هو تم أنتج هذه الأخلاق؟ من ذا الذي شرعها؟ ومن ذا الذي التزم بها؟ وهل أن من شرع هو عينه من التزم، أم أن الأمر مغاير لذلك تماماً؟ لا يتردد التفكير الفلسفي النيتشوي، بحسب إتيقاه الحاضرة، في "توجيه أعنف نقد له إلى الأخلاق"⁽³⁴⁾ فما الذي يجعل هذا التفكير أكثر اهتماماً بالأخلاق؟ أيعود ذلك إلى أن الأخلاق هي المبدأ الذي نتحس به ثقافة الكلب القوي لعصر الحضارة وعالم الزنبر، أم إلى تلك الشبهة⁽³⁵⁾ التي حصلت لينته في طفولته؟

أولاً: خصوصية الاهتمام النيتشوي بفلسفة الأخلاق

هل من الطبيعي أننا على نكون سالفين إذا قلنا إن الأثر الأكبر الذي علمه نيتشه كان في مبادئ الأخلاق⁽³⁶⁾؟ لقد كان متعلماً على مفاهيم أخلاق حضارة

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. Tome II. Fragments posthumes* (Autoren: 1887. Hachette), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Hilde-Alexia Badiou (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (175) et [45], p. 177.

(34) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant, collection sup. de philosophie 113* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 155.

(35) مؤيد ركبا، نيتشه، مسألة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المؤلف بمصر، 1966)، ص 82.

(36) مدو متعلق بعلمة الجنسية لأنها التي تتفق مع البيئة والسن والقدرة والامتياز ينظر مريدك نيتشه، في جبالوجيا الأخلاق، ترجمه وتقديم عصي المسكني، مراجعة محمد ميمون (نوس دار سينتر) المركز الوطني للترجمة 2010، تصدير، طرة 3، ص 33.

(37) ركبا، ص 82.

أوروبا المتضررة بالمقولات أئمة تحمي بها ضعفها الفئني وهي حصاره توقعت وحوادثها الاقتصادية-السياسية في استعمار الشعوب السالمة، تلك التي لم يعادها في القرن الثامن عشر هريشك الثاني⁸⁰. ولما كانت أوروبا مدينة لاستقامه التاريخ التي يتطلع إليها ينشئ في الاعتبار اللاهوت الثانية، فإن الذنب في عرج التاريخ القائم هو تلبس الحوادث والأفعال البشرية المساهمة لاستقامة الحياة ونسب الحق للمسلمين المعين الأملية⁸¹، ومن هنا تأتي مشروعية مد يد ينشئ: فقلد أني في صلب الأهل بأكثر أرائه حره وأصله، وه أيضا نعر من أقوى الاستبداد والمجملات. ولم تكن الدعوة للذابعة له حوال من نكيره، وطوال مراحل صراعه مع عصره وقده له، إلا قوة أخلاقية⁸² أيمن ذلك أن ينشئ هو الفيلسوف الوحيد الذي تفكر الأخلاق أو: احترام رفع "الألواح الجديدة" في الإتيقا البشرية، أم أنه هو الذي أني "فصل المقال" بين الأخلاق والأهل، فزور ما بينهما من تقاليد ونشك؟

تتمثل خصوصية الاهتمام البشري بالأخلاق في حرصه على ممارسة نقد غير مبهود من جهة حره وجرأته حد اعتبار مواقفه لأخلاقية. وهذا يعني أن معدورة التقد لهوية الأخلاق البشرية، ونيرؤها أمام أسلمة للتفكير الفلسفي،

(80) ينظر هريشك ينشئ، نقض السبع مقال كلمة على السبع، ترجمة علي مصباح (برود) بعدد مشورات الجبل، 2011، رقم 60، ص 144. وفيه أطلن "حرية بلا حولة ضد روما، وصداقة مع الإسلام" فلك هو ما أصل به، وما فعل ذلك النقل الحر العظيم والمطوية المتضررة من بين القاصرة الألمان، هريشك الثاني⁸¹.

(81) ينظر بشأن حرصه الفلسفي-القيمي على ذلك الملاحظة الممتدة للفترة 79 من المذلة الأولى لكتاب الجيالوجيا، في خلالها يشرح تنظيم مسبقه أكاديمية بكرن سؤاليه: "أني إشارات برلونها علم الكلف، والبحث الانطفاقي على النصوص، بالنسبة إلى تاريخ تطور المفاهيم للأخلاقية⁸²" ينشئ، في الجيالوجيا للأخلاق، ص 70. وهذا نطقا بالفرنسي.

Quelques remarques de linguistique, de sémantique et de syntaxe, nous fournissent pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux.

Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes, tome VII. Par-dés bien et mal. Préface d'une philosophie de l'avenir. La Généalogie de la morale: Un écrit préliminaire pour compléter et déceler l'avenir bien et mal récemment publié. Giorgio Colli & Mazzino Montinari textes et variantes établis, Cornélius Heide, Imbiche Hildesheim & Bonn Götting (Helm.) (Paris: Gallimard, 2004). "Bon et mal", "Bon et mal" p. 249.

(10) ركهيد، ص 62 [بصرف]

يُحْتَمَلُ اتِّعَادُ مَوْقِفٍ مِنْ خَارِجِ الْأَخْلَاقِ الْمَتَاوَلَةِ، بَلْ هُوَ مَوْقِفُ الْقَضِ بِنَافِ الْأَخْلَاقِ. وَسَاءَ عَلَيْهِ، يَتَّخِذُ التَّائِدُ الْأَخْلَاقِي مَوْقِفًا ذَا طَبِيعَةٍ مُقَابِرَةٍ نَافِئًا هُوَ لِأَخْلَاقِي^(١١)، مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَعْتَرِفُ أَصْلًا بِالْمِيمِ الْأَخْلَاقَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَيَحَاوِلُ مُرَاجَعَتَهَا مِنْ جَنِيدٍ. فَهُوَ، إِذًا، لَيْسَ مُخَالَفًا وَلَا عَاصِيًا وَلَا مُنْحَرِفًا، وَأَنْتَ مُسْتَعْلٍ عَنِ هَذِهِ الْأَخْلَاقِ. وَإِذَا كَذَلِكَ لَا يَعْتَرِفُ بِمَا تَسْمِيهِ حَيْرًا، فَهُوَ أَيْضًا لَا يَقْتَرِفُ مَا سَمَّيْتُمْ شُرُوءًا، وَإِنَّمَا يَتَّخِذُ لَهُ مَوْقِفًا يَحْرَجُ عَنْ طَلَاكِ تِلْكَ الْعِيمِ الثَّانِيَةِ، وَيَسْطَرُ إِيَّاهَا مِنَ الْحُرُوجِ فَحَسْبُ. وَتِلْكَ - فِي رَأْيِ بَيْتِهِ - صَعَةُ التَّائِدِ الصَّحِيحِ^(١٢) هِيَ تَعْمِي جَدْرِيَّةُ التَّائِدِ أَنْ يَتَمَوَّعَ التَّكْثِيرُ فِي مَا وَرَاءَ الْأَخْلَاقِ؟

إِذَا انْظُرْ فِلَسَافِي فِي الْأَخْلَاقِ مِنَ الدَّخَائِلِ وَمِنْ إِنْتَاجِ مَوْقِفٍ دَاحِلِيٍّ، هُوَ نَظَرُ مُشْكُوكٍ فِي صَدَقَةِ النُّظَرِيَّةِ وَالْإِتِّبَاعِ بِمُقَاسِ التَّائِدِ الْبَشَرِيِّ. وَلَعَلَّكَ سَجَدَ فِي مَنْ يَتَّبِعُ الْفَلَسَفِي مَا يُوَكِّدُ عَزْمَهُ اتِّهَاجَ هَذَا الدُّرْبِ الدَّخَائِلِيَّ التَّحَوُّرَ مِنَ الْأَخْلَاقِ. فَلَيْسَتْ الدَّخَائِلُ فِي مَسْتَوَى الْمَوْقِفِ الْفَلَسَفِيِّ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ التَّحَوُّرِ مِنْ عِلَاقَةِ الْمَوْقِفِ وَبَرَقَةِ الْمَوْقِفِ الْحَيَاتِيِّ. وَذَلِكَ مَا يَحْدُدُهُ مِنْ جِهَةٍ اعْتِبَارُهُ التَّائِدَ الْجَدْرِيَّ تَفْكِيرًا فِي مَا وَرَاءَ الْأَخْلَاقِ، لِقَوْلِهِ: «كَيْ يَكُونَ بِالْإِمْكَانِ تَمَلُّصُ أَخْلَاقِنَا الْأُورُوبِيَّةِ عَنْ بُعْدٍ، لَكِنِّي نَقِيسُهَا لِمَامِ الْأَخْلَاقِ الْآخَرَى فِي الْعَاصِي أَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، عَلَيْنَا أَنْ نَعْمَلَ مِثْلَ الْمَسَافِرِ الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَعْرِفَ ارْتِفَاعَ أَبْرَاجٍ مَدِينَةٍ هُوَ يَفَادِرُ الْمَدِينَةَ»^(١٣). فَمَا الَّذِي يَجْعَلُ انْطِبَاحَ الْجَدْرِيِّ لِلتَّائِدِ الْفَلَسَفِيِّ الْبَشَرِيِّ فِي مَجَالِ التَّائِدِ؟

لَقَدْ كَانَ الْفَلَسُوفُ-الرُّعَاةُ مُفْرَكًا حَوْلَ الْأَخْلَاقِ، لَا فِي مَسْتَوَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ خَطَرٍ وَاسْتِمَارٍ لِلْمُحَطَّرِ فِي الْحَكْمَةِ التَّائِدِيَّةِ (مِثْلَمَا هِيَ الْحَالُ فِي أَخْلَاقِ السَّكَنَةِ التَّيُولُوجِيَّةِ) فَحَسْبُ، وَإِنَّمَا أَيْضًا لِيُضَافَ هَذَا الْمُحَطَّرُ وَيُتَشَكَّرَ فِي الْحَكْمَةِ الْعِلْمِيَّةِ (مِثْلَمَا هِيَ الْحَالُ فِي أَخْلَاقِ كَانِطَا). وَيَتَوَقَّرُ التَّارِيخُ، فَعَلًا،

(١١) لَيْتَاشَا بِالْمَتَاوَلَةِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْمُسَبِّحَةِ.

(١٢) الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، ص ٨٢-٨٤.

(١٣) فِرْدَرْيُكْ بَيْتِهِ، الْعِلْمُ الْجَدْرِيَّ، مَرْجِعُهُ مَسَافِرُ حَرْبٍ (بَيْرُوتُ: دَارُ الْمَتْنِ الْعَرَبِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوَرِّيحِ، ٢٠٠٩)، الْكِتَابُ الْخَامِسُ، فَرْقَةُ ٣٨٨، ص ٢٤١.

على ما يعد شأن هذين القسطين لا يواجهان تبحراً على قيمهما، أو اعتباراً على عمنهما للمجرد من معولات الأخلاق، ولا على خلقتهما الظواهر والأفعال والحوادث. لذلك استوفيت عند فهم مواطن التفسير الأخلاقي المفقود لقيم الشرية، ومصوره حاشه مع كاتط.

ثانياً: التفتن بالفلسفة الأخلاقية الكانطية

إن التفتن صيغة تفكير هي موضع رية واستعظام فلسفتين، ما شكك حقيقة بحسب مطروحة التفكير والأخلاق في فلسفه كاتط. ولما كان بيته أحد فلاسفه "العلة" وكاشمي الأفعمة⁽¹⁴⁾، فإن سلطان التقيد سيطول كبرى أصم فلسفه الأخلاق الأوروبية عمومًا، والالمانية خصوصًا؛ ذلك هو الملمح الفلسفي مثل رسمه بيته شأن "العجور كاتط"⁽¹⁵⁾، الذي أقلم على النمسة باسم العقل واقتداره العملي، بمقولات أخلاقية ومواقف، أن "نحنكنا إتيلا ت لا يكون ناليفي بلديًا أو إمبريقيا"⁽¹⁶⁾.

وبخلاف ذلك، شرع كاتط في الالتزام بمقولاته لثانية اعتبارها مبادئ لبعض المشروع أخلاقياً والتجديد بالاحترام في ذاته. بل إن أخلاقية المعن لئاس بمدى إنجاز الفعل هي احترام كل شيء لبدأ الفعل فكانت لا يعميه كثيرًا محتوى الفعل، وماله من جهة معه للشخص البشري، وهذا معنى الأخلاق المنزلة (لأنه هذه الأخلاق أثارت حمية بيته الفلسفية ليحفل كاتط ابتداء "عالم المفاهيم الأخلاقية، من "نائب" و"ضمير" و"واجب" و"قائمة الواجب"، سبب شأنه. إن بدايته، مثل بداية كل المظالم على الأرض، قد رويث بالذماء صمها وطويلا أليس حقيقًا على المرء أن يضيف أن هذا العالم مارال في أعماقه لم يفد أبدًا كلية قدرًا حقيقًا من رفعة القدم والمذاب (ولا حتى لدى الشيخ كاتط فإن الأمر القطعي يفرض منه شيء من الفضلوة .) إننا هنا قد

(14) Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), p. 164.

(15) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. Tome IV: Le Gai savoir*, § 335, p. 225.

(16) Mikko Oksanen, *L'Éthique dans la philosophie de Wittgenstein* (Paris: Les Éditions de la Sorbonne, 2004), p. 13.

ثم لأول مرة عقد هذا الاقتران الموحش الذي صار على الأرجح بلا حل، بين فكرتي "الذنب والامر" (17)، فما الذي تقوم عليه الالتصقة الفلسفية لأخلاق العقل المعنى الكانطي؟ ليهود نقلها إلى إسرائيل في الإيمان بعالمه بعقل المعنى والتمسك بمبادئه، لم إلى تشارها مع واقع الشر وميولهم؟

لا يوفق العقل نفسه في الواقع، على ما يمكنه من الشلطة لتحجيم رعبات الإنسان وبوزعه، حتى يقوى في المعابل على لجمها، وتشتيت عقلانية انبساطه الحلقية لقد ميسر ميتشه في أخلاق كانط أن "ليس للحياة الأخلاقية من مصدر آخر غير العقل" (18)، وعلى هذا الأساس، يعترض عليه في ما يخلق تجريد المفردات الأخلاقية وظافتها. ومن ثم، أصبح كانط في نظر ميتشه، فيلسوف إنقي، مكثلة لأنها غير محسوسة ومجردة (19)، ولذا، تتمحور الدرامي الفلسفية النيشوية نقد كانط أساساً في المستويات التالية.

- الاعتراض على قطعية الأمر، وذلك لما يترقر عليه من مخاطر وقد اعتقد كانط في تحول الفعل إلى فعل أخلاقي في ذاته بمجرد أن يكون غاية ذاته، فالامتناع عن فعل لا يخرى إلى ضرره، وإنما إلى أن الواجب الأخلاقي يقتضي الامتناع عنه. ومنه عليه، يحظر الأمر أنه يحسو بالفعل البشري نحو التسميط، وكل ذلك باسم "الضرورة والكثيرة" (20)، حتى لكأننا أمام أفعال أو قوالب مهيكلية. وبالتالي، "يفي كل إدلال أشد دقة مرتبطاً بالامر القطعي" (21)، ليس شأن هذا الأمر أن يطمس الفروق والاختلافات والتعدد، وما يترتب على

(17) ميتشه، في جنولوجية الأخلاق، المثانة الفكرية، "الذنب"، "التفسير المتألم"، وما جانس ذلك،

قصة 5، ص 91

(18) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol 2, *Considérations intellectuelles I et II: David Strauss, Wagner et Nietzsche: De l'essence et des accidents de l'humanité pour la vie; Fragments posthumes. Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli et Mazzino Montinari (éditeurs et variantes établies), Pierre Bataillon (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 19 (91), p. 203

(19) Deleuze, p. 209

(20) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, III, 29, dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Ferdinand Alquié (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1 *Des premiers principes à la "Critique de la Raison pure"*, vol. 2: *Des "Prolegomena" aux droits de l'homme*, vol. 3: *Les Derniers droits de 1793-1795*.

(21) ميتشه العلم الجليلية الكتاب الأول، قصة 5، ص 38

دلت من كبح مقتدرات الخلق والإبداع لذلك، يعني زيادة كلمة أخرى صَدَّ
كانط بوصفه داعية أخلاقياً كلُّ فضله يعني أن تكون شيئاً تنكروا لأنفسا،
سلاحاً لئلا، وضرورة شخصية خاصته بناءً وفي ما عدا ذلك هي خطر محض
فكنُّ ما لا يلزم حياتنا، يصرُّ بها، وبالتالي فإن فضيلة لا يسوغها غير شعور إكابر
بعكسة "التضيلة" كما يريد ذلك كانط، هي شيء مصرٌّ⁽²²⁾

إد، ليس للفعل الأخلاقي قَمَلًا عقلياً محسب بل تساهم فيه كذلك كثرة
من الدوافع والأعراض والخطوس وفي المقابل، فإنَّ محاولته تجريده
ولاشخصيته وبوصفته هي رعم وأهم بأنَّ العقل في الإنسان أعمق من الحيوي
والعبري والشمسي. إنَّ الدَّاعي الحقيقي في الإنسان هو المَهْدَد في الفعل
المحكوم عليه كانطاً بالأخلاقي.

يتمرّس بنسبه على "هراء كونيبييري" سحيق⁽²³⁾ مُثَمِّناً إياه بانهدوساً،
أي نقصان التُّرشد العقلي؛ فمقولات "التفضيلة" والواجب" والحر في ذاته"،
الخبر الذي يحمل طابع اللاشخصانية، والمصلحة العامة هي خيالات أوهام
تعبّر عن الانحطاط وهي آخر مراحل استنساخ الطاقة الحيوية⁽²⁴⁾. فكيف للحياة
أن تضعف وتلوذ بها الوهم بأخلاقي كانط؟

- نقوم بمحددات أخلاقية العمل كانطياً على مناهضة الحياة بحسب
التشخيص الينشوي. فإذا كانت هذه المحددات عقلانية في شكلها ومحتواها،
وإذا كان التسليم بمستطاع العقل العملي يقوم أساساً عند كانط على قاعدة أنَّ
الإنسان كائن أخلاقي. وأنَّه كذلك لأنَّه عاقل، فإنَّ هذا العقل يوجب على الكلِّ
إتيان العمل بهدف القصد الطيب والإرادة المائلة والواجب الأخلاقي؛ فالتساؤل
بهي الناس في أفعالهم هو النتيجة الكانطية الطيبية والمحتومة. لكن، هل يتولّف
كلُّ الناس سوية على ما يكفي من العقل؟ هل من البديهي حقاً أنَّ "الحسَّ السليم"
هو السمة المؤكدة لدى الكلِّ وقد كشفت عنها عقلانية فلسفة الطيبية البشرية أو

(22) ينسبته لخبثي المسيح، فترة (1)، ص 26

(23) المرجع ص 6

(24) المرجع ص 6

حتى الاثرومولوجيا نفسها؟ أليكون معاملة الإنسان لصروف الرّغبة وعما عملياً
مُعْتَرِضاً؟ أليكون الإرادة العاقلة لدى كلّ النّاس إرادة لولي العوم ودوي الألباس؟

إنّ ما تملكه الأخلاق الكانطية مجرّد انتظارات عقلانية للفعل في وديع غير
عقلاني، إنّ صورة للفعل وليس الفعل المعلامي المتغيّس في الواقع أو المصوب
من النّاس -على بحر غير مشروط- مثلما اشترط كانط

في المحصلة، لوتاب نيشه فكتلاً -تطالب الأخلاق القديمة، الأخلاق
الكانطية على وجه التحديد، الأفراد بأعمال من تلك التي يستلزمها من جميع
النّاس كان ذلك شيئاً جميلاً سادجاً⁽²⁵⁾ فهم تتمثل الشداجه الأعمق التي
سكتشف عنها نيشه لاحقاً؟

لقد تمكّن كانط من إبداع مقولات ثمانية، سبّ إلى حماسة الناشئة الفلسفية
ونظّاماتها السياسية في أواخر القرن الثّامن عشر وبداية القرن التاسع عشر،
وانتظاراتها الأخلاقية من فلسفة المقيم العقلانية ولكنم وقعت هذه الناشئة في
ريض الأخلاق الكانطية، ممسكة بالعنصر العقلافي في الكشف الفلسفي عن
"الملكة الأخلاقية" لدى الإنسان. وهكذا منح كانط الشاب الألماني خصوصاً
معلّية لاعتداد بالنّفس، ومطبّ التلهّي عن صواب التفكير الفلسفي وصرامته،
وموجبات نقده لذاته ولغيره.

- ثمّ يتدع كانط مقولات الأمر القطعي والواجب والإرادة العاقلة
فحسب، ولأنّ ألهم الإنسان أيضاً في ما يرى نيشه، بأنّه يتوقّر على "ملكة
أخلاقية" وأنّ عليه أن يعمل، نيماً لذلك، على تسبّتها، بل يمكنه، ردة على
ذلك، وبصفته كائنًا عاقلًا، أن يمتدّ بفاته لأنّها أخلاقية⁽²⁶⁾ وهذا ما يجب له
نيشه. "أمر خرب حقاً ألا يدرك المرء أنّ للشارم القطعي الكانطية خطر يتهدّد

(25) فريدريك نيشه، إسماني مفرط في إسميته. كتاب المفكرين الأحرار، للكتاب الأول، ترجمة علي
مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات المجلس، 2014)، الكتاب الأول، جزء 25، ص 67

(26) ستمى الذات البشرية في المجال المعرفي النظري كتفا عاقلية (rational consciousness) ونسب في
المجال المعيشي للأخلاقي والسياسي كتفا أخلاقية أو نامقة (rational move as sentiment) وهي في الحالين
ذات عاقلية (rational resource).

الحياة! إنَّ الحرِّيةَ اللاهوتيةَ وحدها هي التي مسحت حمايتها⁽²⁷⁾ ولعلَّ نظرَ سنه مصعبه القولُ إنَّ الإنسانَ كائنٌ عاقلٌ لو هو أخلاقي-عاقلٌ، يجد ما يشرِّعه من جهة أن ليس في القوى الحسنة في الإنسان سوى قوى لأخلاقية أي مسعدة، ذات عكوريةً نقديةً متوافقة في مهابة القرن التاسع عشر للنظام الأخلاقي بنسبة المملاتية برنتها

رُثما تكمن خطورة فلسفة الأخلاق للكانطية في فكرة الابتذاعات الممهمومة الأخلاقية على إثارة العمالة الملبسة لدى الناس⁽²⁸⁾، خصوصاً أنَّها تُقيم صمم مجال بقدها، القوي بين حدود الاحترام واللااحترام. ولَكَمَّ بالغ كانط في تقييد كشفه لسطوة الإرادات الحرة والمائلة والعقلية. لقد شُخص بنسبة الموقف على النحو التالي: "رُبَّ أخلاقي يرغب في أن يُطْلَقَ سلطانه ومراحه المبدع على الإنسانية؛ وآخر، وربما كانط بالذات أيضاً، يعلن بأخلاقه، ما يستحقُّ الاحترام في هو الذي أستطيع أن أقصاع، وهذاكم ينبغي ألا يكون الأمر على غير ما هو عليه عندني"⁽²⁹⁾، أليكون حقاً أن ما عند كانط أخلاقي وما عند الناس لأخلاقي أم يقع كلاهما في المَرَضِ الأخلاقي ذاته من قيم الوهم البشري؟ أليكون ما عند كانط وما عند الناس متميزين عملاً بوصفهما أفعالاً نحتمل الحكم الأخلاقي عليها، أم أنَّ ما عندهما هو مجرد ادعاءات ومختلات فكرية لا نظائر لها في الواقع؟ وإلذا تعلق الأمر بمختلات فكرية لمفولات أخلاقية مجردة، فهل يجوز

(27) بنسبة، بطرس السبيح، فقرة 11، ص 37

(28) يمكن الملاحظة الأدائية أن تكون مؤسسة أخلاقية، حتى لو لم تكن واحدة بذلك يُنظر موقفه من كانط في النص التالي "فقد يتنامى باكتشافه ملكة جديدة في الإنسان، هي القدرة على أحكام تكلية قبلها ولنتمرس (حداً) أنه يتبع نفسه في حد ذاته، إلا أن نظراً للفلسفة الأخلاقية وقودها ما السرح تملأه مع ذلك، بهذا ينبغي وبسبب كل المفكرين للشك في اكتشاف ما قد يكون مدعاة أكبر للشك، وإلى اكتشاف مدرست جديدة على كل حالاً" يُنظر فريدريك بنسبة، في تحقيقات الفلاسفة، في مريضات بنسبة، ما ورد في الخبر والفكر بنسبة فلسفة للمستقبل، ترجمة سبيل لا تالور حيدر، مراحه موسى وهبة بيروت، دار المعارف، طر مراحه وهبة، الجزء الموضوعة الوطنية للاتصال والنشر والإنتاج، (2003)، للقر 11، ص 82-83.

(29) فريدريك بنسبة، في تاريخ الأخلاق الحديث، في بنسبة، ما ورد في الخبر والفكر، فقرة 157.

الحكم أصلاً؟ ما عسى أن يعنى فلسفيًا إصدار الحكم الأخلاقي من عدمه؟ ومن ثم، يتبين يشه أن لا أخلاق أصلاً، وإنما أشباه أفعال محيطة على نحو أخلاقي عاصلي. إن قيمة التمسك الفلسفي للخال التي أشهتها الأخلاق الكانطية بشأنها هي قيمة التفكير التوكيدي لمعيرته. ولعل المعيرة الشسوية، وبحلاف تلك المتخلة من قبل كانط، هي كل ما عدا سداً للصكير، موته وعي، وهي تعقل كبير وسيل في خلعها الإنسانية⁽³⁰⁾

ثالثاً. نقد أخلاق الانعطاط

من أين للأخلاق البشرية تلك المقدرة الصعبة على إحلال قيم الانعطاط⁽³¹⁾ محل قيم الزمعة؟ وأي قدر سلط على الإنسان حتى احسرت قواه وانكسرت؟ ليهكون انعطاط الأخلاق استباقاً لوهمي في الذات عقلاً ونفساً وجسداً أم يتعلق الأمر بوهي أدرك كلفة الإنسان الحديث؟ وهل يانت الإنسانية نفسها في انعطاط؟ هل كانت دوماً كذلك؟ ما هو مؤكداً، أن قيم الانعطاط فقط قد أثبتت باعتبارها قيمة رقيقة⁽³²⁾، وما الموقف الفلسفي من هذه المعادلة المعصية؟ ليهكون من مكرمة إنسان الحدائة أن يتقوى على ضعفه بيدائل لغزوة مجردة يضلخ عليها بقيم الزمعة الأخلاقية؟

لقد تبين لنيشه بفعل بدي فلسفي طارل الانعطاط الحاسمة في تاريخ تقدم الإنسانية "أن التطور الأخلاقي للإنسان قد أصعبه. لقد أصبح عاجزاً عن مواسا

(30) Dejarlin, p. 122.

(31) ترى أندريه سالوي أن في مستوى الاعيارمات لثنية لعام 1974 "مها قد أرمي بقتة، لأول مرة، بمصير الانعطاط حل المبكر التوكيد، جاك الذي سباح سوتاً مهلاً في بكر، الأاحص".

Les Andros-Baland, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Monod-Méchin (ed.), Bnati Plante (texte établi et présenté), Thomas Phébus (notes), Olivier Monod (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 71. [L'Édition originale de ces ouvrages a été publiée en 1991 par l'Éd. Verlag, Frankfurt am Main, sous le titre: Friedrich Nietzsche au Seiner Werke].

(32) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII vol 1 Le Cas Wagner: Crapucherie des idées, L. Anselmino, *Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (texte et variantes établis), Jean-Claude Méry (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi se sole un dessin," § 7, p. 348.

دائه⁽³³⁾ فما عسى أن تكون هذه الأخلاق؟ إنها بنظر بيته خطيرة بالإدانة حداره كل ماضي وضيح بالإدانة أيضًا. إنها أخلاق متنافية لأخلاق الأسبادة والاعظماء من الشرية إنها ظرة أخلاق المطيع المشري الذي امتنع عنه تجاوز دانه والتسامي معالته إلى ما وراء الأخلاق. وربما ذلك ما حدا بيته إلى إعلان حرب ضد أخلاق القطع⁽³⁴⁾. فما الطامع الذي تشده الحرب؟ اليس التمكن في القيم الأخلاقية على محور قلبي هو أصنى للمحروب؟ أليست الحرب رحرحة للغة الأخلاق الشرية ومقولاتها من مستها؟ إن الحرب عين التمكين المردوح؛ فهي تمكين إتيهي من جهة كونها مقتدرة على قلب جميع القيم، وهي بالمعنى ذاته الذي يمكن أن يتجده مفهوم "القلب" محل تفكير نقدي، ولأنها تطاول القيم المثالية من دون استثناء، فهي قد جذري

مستجح مما سبق أن نقد الانحطاط الأخلاقي للناس الاركناسين لا يكون إلا نقدًا متجنّبًا. ويمدح بيته لأن تحت اسم الأخلاق، ما قد نّم اعتقادا في كل هذا امحقوا المشاغل⁽³⁵⁾ فما الذي يحدده النقد الجنري من معنى للانحطاط؟ أليكون للدرجة السلي للذوية الشرية؟ أليكون تشخيص الأخلاق هو عبة تشخيص مراتب البشرية، ومن ثم مراتب التفكير؟ فما التعريف الفصفي "البيشوي لعبارة "نقد أخلاق الانحطاط؟ نجد تعريفًا في طسق الأوتان يحدّد وجهة هذا السؤال ومناه إنه نقد أخلاق الانحطاط. أخلاق غيرية، أخلاق نطفي منها الأنانية، ذلك ما نشئ على أية حال باعتباره علامة سيئة [] نديم تقريبًا مطلق تعريف الانحطاط "ألا يصح من امتيازه"⁽³⁶⁾. بهذا الطرح اللغدي، بضرهات المطرقة، سيخفّل الانحطاط على منى الإنسان والقيم

(33) Dujardin, p. 720.

(34) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XII, *Fragmente posthumes (Automne 1881-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Massimo Mazzino (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), § 1063, p. 227.

(35) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1, *Le Cas Wagner "pourquoi je suis un dionys"*, § 3, p. 341.

(36) Friedrich Nietzsche, "Crépuscule des idoles ou Contre le christianisme à temps de mortelle," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1, *Le Cas Wagner: Crépuscule des idoles. L'Antichrist. Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Massimo Mazzino (textes établis et annotés), Jean-Claude Mémetre (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 33, p. 28.

يسئل الانتحاط في ما يصير إليه بعض الناس الذين يشكون من عوار حيوي؛ إنه لعدم الحيوية والمقدرة والتدني الفكري المصنفي من أدراك التفكير الأخلاقي توجد فئة من المحرومين والمعتلين والضعفاء والمعتثر والمستعس المعتملين لأنساء القوم أو مع صمم. ويتجلى الانتحاط في ذهنة المنهائين للشهوة في اللزك الأسفل من بيان الشرية؛ إذ إن "ذعنة القطع، وهو يشمل سلال الضحايا والمخبرين والضعفاء، أحلت المحلة مكان القوة والاستاء المتكتم مكان المقدرة الفائرة والمتمتعة، كما ابتكرت الحق والحير والتواضع والمحبة والمساواة ومحنة القريب لتمتلك الأقوياء الذين ينابهم عند ذلك حبل من قوتهم وصحتهم القلبية شبيهين لهم عذاب الضمير"^(١٣١) فما الذي ينتجه "عذاب الضمير" لدى المحطلين؟

إنه ينتج فيما محطة فائقة يطيعها أسباب الاستقواء على الأقدار العبيدة والقاهرين من الأقوياء، لأنها ما إن ترتد إلى ذاتها منكسرة، حتى تنتهي إلى تشكيب جسسي مخصوص من الفعل البشري المثلي، وهو الارتكاس أو رقة الفعل المغلوب على أمره. وكلما تقوّت فيم الثبل للبشري وتنامت قوة أصحابها تدنّت فيم المحطلي حدّ التفهّر والارتكاس، ومرتد ذلك إلى "أن أخلاق الضعيفة محطية سليمة، وارتكاسية؛ إنها لا توجد إلّا بالنظر إلى الفهم التي تنميه. هنا حيث يقول السيد: أنا جيّد، إذا أنت خبيث، يردّ العبد: أنت خبيث، إذ أنا جيّد. وفي النهاية الضمينة معها تنقلب باستدخالها؛ إنها تضي إلى الوحي الخبيث، وهو ما يكون حلاً المرحلة المسيحية من الأخلاق"^(١٣٢)

بناء عليه، فإن النقد الفلسفي الذي يروم الجنديّة في تعامله مع واقع الفهم الأخلاقي الحديثة (والمعاصرة لنا أيضاً)، هو نقد يستهدف الإنسان وقيمه بالنسوي والتوازي. أمّا ما يثبت به النقد جنديّة، هو ما اقتدر عليه بنشء في تفكير للمسي مفترّد سبياً في تاريخ الفلسفة، وهو وضع قيمة للقيم نفسها موضع تساؤل فلسفي حقيقي.

(١٣٢) دوسي، لملي، كفالة موسوعة أعمال الفلسفة العرب والأجانب تقديم شارل سفور، مائة جورج محل، ج 2 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992)، ص 515.

(١٣١) Reboul, p. 75.

رابعاً: تجسير النّقد (أو في مساواة قيمة القيم)

ما المعنى الممكن إساده إلى هذا الجرس المخصوص من النّقد المعاصر؟
 بلعم؟ أيكون يشبه متوحّفاً فقيمه مثل روادشت، ومفتركا بصاغة تفكيره النّقدى
 على غير مقاييسه بعيره من الفلاسفة؟ فضله هذا النّقد هي اعترافه بكّ الرّباط
 المصطنع افتراء من النّكثافة الحضارية للعصر الحديث وهو أنّ "تحضّر"
 المجتمع الحديث يفيد "رفعة" أخلاقه، لأنّ "المعنى الأوّل الذي ينبغي أن يفهم
 به غداً يشبه الأخلاقي هو، مثلما قلنا، معنى الاستقلال عن القوّم الأخلاقي
 السائد، ومردجته من جديد، لا تعّد مخالفة لو الانحراف عنه. وفي هذا
 المعنى يتخلل بينه ضالاً عبقاً صدّ التراث الأخلاقي الذي أحدث به
 المجتمعات المضطّرة حتى ذلك الحين"⁽³⁹⁾ فما الذي يشرّع هذه المساواة
 النّقدية؟ وهل هي الأوّل مساواة متكرّرة في تاريخ فلسفة الأخلاق؟ ما العلامات
 الفلسفية الدالة على جذريتها؟ ها هي الأسئلة الثلاثة التي سنسعى إلى إجابة
 عنها من خلال المتن النّشوي.

- من بين ما يشرّع النّقد المعاصر النّشوي لقيمة القيم الأخلاقية هو
 انكشاف لفناء بشري يتوقّر على نظام قوى متباينة من جهة مواضعها بشأن
 الإنسان والحياة؛ ذلك أنّ الفرد إذا لم يكن قوة مثالية تتعامل معها أرض
 الإنسان وحياته، وإذا لم يكن بضدّ ذلك نملاً، نهبط معها الحياة إلى أسفل
 المراتب الدونية وهذه الأخيرة هي القوى الارتكاسية. أمّا ناصية العصر
 الحديث، فكانت، بحسب التّقويم النّشوي، أن تعلّمت فهم القوى السّائدة، بما
 حظيت به من اعتراف وتجييل من الحشود الموهبة. وبناء عليه، نشأ "تزييف
 يدع حدّ تقدّيس الفهم الممكوّنة المتنافسة لتلك التي كان بإمكانها أن تضمن
 السّوء والمستقبل، والحقّ المُقلّس في مستقبل"⁽⁴⁰⁾، هذا من جهة تدلّو القوى
 على إيمان الثّاس الأخلاقي.

(39) ركراد، ص: 85

(40) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولوبيا: مشهورات الجمل، 2003)،

مقدمة، فقرة 2، ص: 8

من جهة أخرى، فإن أساس التشريع التشوي لوجهة نظره التقليدي هو مبني
 وجود الطواهر الأخلاقية من الأصل. ومن ثم، فإن ما شرع، في مقام ثانٍ، الدفع
 التشوي تأريخ القيم إلى حدوده القصوى هو كيف أن المفهوم الأخلاقي أو
 الرؤية الأخلاقية قد "تجذرت" من منظور الآداب العاقبة للتفسير الأخلاقي
 المعذب بنسبه، إلى حد استحقاقها إلى طواهر وهكذا، باب التمس يتناولون
 القيم الأخلاقية كما لو كانت منقولات عيشة قاطلة للتناول والشخص، ومن ثم
 الحكم على أخلاقية هذا ولا أخلاقية ذلك.

في هذا المقام، يستقرئ نيتي في فلسفته حقيقة مسكوناً عنها في الأخلاق،
 وبها تُقيم نفسها أصلاً، يقول: "لا توجد طواهر أخلاقية، وإنما فقط تأويل
 أخلاقي للطواهر"⁽⁴¹⁾، أيكون نيتي بذلك قد بلغ حد الإسك بأصل ما يسمى
 "الظاهرة الأخلاقية"؟ إن ما يخلط بين الظاهرة والتأويل قصور عقلي
 الحكميين النشئية والفلسفة عن فهم سليم للطواهر؟ محدودة سلامة الحس
 البشري وحيث آراء الحس المشترك قدنا إلى إدراج الخطأ في التأويل والمفهوم
 والتفسير (وفي كل فراءة لأي موضوع كان) في حافة منطق الخير والشر من
 المعنى الأخلاقي، وهو ما جعل أصل الأخلاق - بل وكل أصل - يقع تحت
 طائلة النقد الجذوي. ولذلك كان كل أصل للأخلاق لا يتمتع بقدرية
 كانه Husserl (الأصل) له معنى نقدي⁽⁴²⁾، فهل يعني قول فوكو هذا، أن نيتي
 هو من أحسن منطق الكشف عن ساد أصل الحلفنة؟ أيكون أول من اقتصر
 بنقد بصيرة وحسن على استغراء قيمة القيم الأخلاقية؟

- يمتدح نيتي في ربيع 1888، وهو في أواخر حياته الفكرية، أنه ليس
 أول من أحدث خلطاً في فلسفة النظم الأخلاقية، وإنما هو حدد لحظة التفتت
 التمسطيني بما هي لحظة عارقة في تاريخية المساءلات للتندبة لفهم الأخلاقية

(41) Nietzsche, *Œuvres philologiques complètes*, tome VI: *Paradoxe du mal*, 4^e partie: *Mémoires et introductions*, § 366, p. 86

(42) ميشل فوكو، *جغرافيا المعرفة*، ترجمة أحمد الطائي وعبد السلام سعيد العالي، المعرمة
 الطبعة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 53.

«منحطة خصوصية جدًا: العسكاريون قنوا القُد الأول للأخلاق، أوّل نظرة نقدية للأخلاق»⁽⁴³⁾ هل يكون علينا اعتبار التشخيص النقدي تعويضا يطارو حضور قيمة التيم الأخلاقية؟ القُد هو الذي لا يقوم على مطلق نظري فلسفي، وإنما الذي يقوم تخصيصًا على الثاقب منه.

وربما يصحّ ينشأ بالنظرة الثاقبة تلك التي تُجيدُ القُد بما هو تحار مع موضوع النظر، وذلك ما يجعلُ منها نظرًا آخر في فروعٍ يسّ مقارنة بالتغير المعاصر مألوف وفي هذا السياق، يرى لوفران أنّ «ينشأ هو أوّل من طرح المسألة اعتداه لقيمة الأخلاق وقيمة القيم»⁽⁴⁴⁾ ولا يعرف ينشأ بسبب حركة الفلسف السفسطائية في الأمر فحب، وإنما يعرف إلى حسه، أيضًا، بولها آخر من النظر الثاقب لقيمة القيم الأخلاقية إنّ عمل التشخيص-الطبي الذي نشرح معه بامطة الأخلاق و«شرح»، فتجلى مبطة أمام بهجة المعرفة الجدلّ، لِمَ لأنّه يفرّ بسبب التشخيص النقدي لقيمة القيم إلى فلسفته وفي ذلك يقول «يمكن لأخلاق أن تولد حتى من الخطأ ومن دون أن تأثر بذلك إشكالية قيمتها ما من أحد قد تخصّص حتى الآن قيمة هذا الطب المشهور بين كلّ أنواع الطب لأخرى، الذي صمد باسم الأخلاق. لأنّه علينا قبل كلّ شيء أن نضعها موضع السؤال. فليكن! منكون تلك نهضة بالضبط»⁽⁴⁵⁾. فما هذه النهضة؟ ألا تكون عيها للممارسة الجدلية لقُد القيم؟ إنّ اعتبار هذا الأمر مهمّة مقبلة لفلسفته هو بالضبط تفرّد جسمي مخصوص من التفكير الفلسفي بشأن القيمة⁽⁴⁶⁾. فما للملامات للفلسفة التي تشهد على جدلية القُد وإثباتها في طرح مسألة قيمة للقيم؟

(43) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes: tome XIV Fragments posthumes* (Détail 1884 - Détail Jannet 1899), Maxime Meylan & Giorgio Colli (texte et variantes établis), Jean-Claude Henry (trad.) (Paris: Collège, 2009), 54 [116], p. 43.

(44) Jean Leclerc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 220.

(45) ينشأ القديم الجدلي الكتاب الطبي، جزء 345، ص 198.

(46) يُنظر جد الزّائق لمفرد، ينشأ ومهنة الفلسفة قلب ثوابت القيم والتأويل الجمالي للجماد، تقديم عر العرب لحكيم باني، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر منشورات الاختلاف، 2010، ص 204-205.

يرى نيته أن "غالبًا ما اعتبرنا قيمة هذه القيم بوصفها معطى، بوصفها
 راجعية، بوصفها هي ما وراء كل مسألة"^(١٤٧). إن قراءة تحليلية لساق النص
 الفلسفي النيتشوي تُوصفها عند علامتين أساسيتين؛ همتان الأولى تكون
 المسألة النقدية قد أثبتت لفاعها طابعها الجدري. أما العلامة الأخرى، فتدل
 على تحيز فكرة الإنقاذ الناشئة، أساسًا، للمسألة الفلسفية ذاتها. ولقد دس كيبو
 هذين الحدين (النيتشوي والإنشائي) في قوله. "لمست الفلسفة الأخلاقية إلا معلنة
 المظاهر الأخلاقية لمظاهر الأخلاق، إنها ترغم تفكيرًا يشلن الأخلاق في حين
 أن ما عرودت بتعلمها في الأخلاق، وإنها، تحمل إناء بتقدمها المسيحي والجدري
 جدًا، في ذاتها مفتضى مقارنة أخرى للأخلاق. علم الأخلاق"^(١٤٨) ولا تعني
 عبارة "علم الأخلاق" هنا شيئًا آخر غير الإنشائي. ولا تتوهم هذه الإنشائية إمكانًا
 وعملاً إلا بأنفس النقد الجدري.

هكذا، نتبين في مستوى أول كيف عملت الفلسفة النقدية إلى مساءلة قيمة
 القيم؛ ذلك على أساس أن جماع عناصرها الإشكالية تكون مشكلة فلسفية بعدد
 ذاتها. وعلى غير تقاليد النقد الفلسفي المصمود لدى الكلاسيكيس، لا يكثر
 نيته، ولا ينشد إلى البحث في ما إذا كانت هذه القيمة موضوعية أو ذاتية؛ إذ
 أقر العزم على الأسئلة النظم الأخلاقية إلا في ما يتعدى منطق الثنائيات، أي
 في ما وراء الخير والشر.

وفي اصطلاح نيته، "لأن ما يسببه مشكل القيمة ليس المتعلق بموضوعية
 القيم؛ وإنما هو المتعلق بقيمة الأخلاق نفسها"^(١٤٩). ولعلنا نجد في متابعتنا
 مسألة الأخلاق كيفية عرمة، وهرولة الزوج الفلسفي الحر، على تحديد مطلب
 مستحدث^(١٥٠) إذ كشف عن عن الحاجة الفلسفية إلى المحاطرة بالولوج إلى

(١٤٧) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome III: *Par-delà bien et mal*, § 6, p. 220.

(١٤٨) Yves Quirio, "Nietzsche et le monde," *L'Enseignement philosophique. Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*, 58^e année, no 2 (Novembre-Décembre 1999), p. 26.

(١٤٩) Lettman, pp. 336-337.

(١٥٠) فاعنا حصل فلسفة الأخلاق من قبل.

هذا الفاعل الذي يحقّد بشأنه المهقّة الجديفة للتقّد الفلسفي إتيها مهقّة تقاوم
قيمه القيم، ومنها مأتى جذرية التقّد يحقّد يشه -هذا المطلب الجديدي يح
بحاسه مائة إلى تقدي للقيم الأخلاقية، علينا أولًا أن نضع قيمة هذه القيم هي
داتها مرة واحدة موضع سؤال⁽⁵⁾. فما الموطى الفلسفي الطبيعي نعيد يرمز أن
يكون جذريًا؟

فصلًا عمّا سلف يانه، فإنّ الموطى الأنسب للتعكّر على بحر سؤولي
معدى هو أن يأتى يشه بنمسه عن دائرة مظلة الأخلاق؛ أي أن نكوّن حركه
للتعكير في رجل من كلّ الرام أتي قد سلط عليها في ما لو وجدت داخل حلق
أخلاق الحير والشّر وبناء عليه، تتخيّر المسألة الفلسفية التقديّة المتحزّك قبالة
سياح الأخلاق بنظرة ثقبية.

كان نيشه على دواية فلسفية باله -بهي عليه أن يضع هذه القيم داتها
موضع التشكك، ونأقّلها كما لو كان مشاهدًا محايدًا يحترها من بداية الأمر
ليقرّر مدى صلاحيتها⁽⁶⁾، فما الذي يثبّي في هكذا قيمة من صلاحية أخلاقية؟
انتعقد للثّور البشري يتأيس حاجاته من الإتيقا؟ أليست فاقدا لكلّ صلاحية؟
أليكون على نيشه قرر مناظر للقيم الأخلاقية على أساس بيان الفرق وإحداثه
بين القيمة الإتيقية والقيمة اللاإتيقية؟

أما في المستوى الآخر، والذي يهتأ من خلاله ييل كيف أن الطابع الإتيقي
للمساءلة التقديّة يمثل بدوره علامة جنوية تلك المسألة، فتبيّن أن نيشه لا
يكتفي، على الرغم من أهمية ذلك، بعروض التّعكّر في أصل الأخلاق باعتبارها
فروضًا بنظره، وإنما يتمدّى ذلك إلى محاولة إشباع حاجة إتيقية مهادها: ما
القيمة الأخلاقية للقيمة نفسها؟ ألا يجيد هذا أن مثل هذه القيمة -الأم جرفاء
جرفاء، ولا تتوقّر على مطلوب نيشه الفلسفي من تتخيّر الإتيقا حنية للذات
المتعلقة؟

(5) يشه، في جنالوجيا الأخلاق، تصغير، فترة 6، ص 38

(6) دكر، ص 64

يجبنا فاعلاً حيي حقة الأمر، إن ما كان يشغل قلبي يومئذ هو شيء أهم بكثير من أية عرضة سواء كانت لي أو لغيري، حول أصل الأخلاق، [كان الأمر بمقتضى صدي بقيمة الأخلاق⁽⁵³⁾. لذا القيمة هنا هي التي تلونها ألسه الملائمة؛ فبشئ لا يبالى بالقيمة، لا في مطلق الملائمة، ولا في مطلق الحكمة الشعية؛ ذلك أنه في مطلق الحكمة الفلسفية في شكرها لقمة القسم وفقاً لما هو الجدوى لها ألا نكتفي بالثبات من القيم المتداولة، لأن هذه المعايير أصبحت مسمياً من الإدراك بتطالع عمة القيم الأخلاقية في الفكر العلمي وبالتالي، "لا يجب عليه أن يصدو حكمه من خلال أية قيمة أخلاقية سائدة"⁽⁵⁴⁾ فهل يعني ذلك أننا أمام تعدد منظورات في الفعل الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر على هذه الحال، أفلا يحتاج بالنتساري إلى تعدد منظورات في تقويم هذا الفعل؟

خاصة: منظورات أخلاقية

الإثم يُغزى في مظهر بشئ تعدد المنظورات؟ إن مطلق الشخص السامي الذي نصبه، هادئ على سلاية برشها، يدرسها من جهتي "نسبها وحسبها" إذا جار لنا استحداث عبارة مأخوذة من الثقافة القديمة عما القيمة الفلسفية لعرض هذه المنظورات من جهة نكترها؟ أنكون القيمة الفلسفية في بيان فرقتها؟ وما عسى أن يكون أولياء أخلاق الحكمة الشعية، ولولياء أخلاق الحكمة الفلسفية؟ يمكننا طرح جماع هذه الاستعلامات على مستويين اثنين، وما يجمع بينهما قرر بشئ لتلك المنظورات على قاعدة تمكيز الفرق لديه أولهما، كيف حكم الفرق بين مراتب قوى الثامس تعدد المنظورات الأخلاقية؟ وآخرهما، كيف يهز الفرق بين ترائية منافع الأعمال الأخلاقية والأعمال اللاأخلاقية للفرق بين تلك المنظورات؟

- يقولون ببشئ. بما أن شروط بقاء تجميع مختلف من شروط بقاء تجميع آخر، نتج من ذلك تعدد الأخلاق واختلافها الشديد من معصها البعض⁽⁵⁵⁾

(53) ببشئ، في جيلوجيا الأخلاق، نصير،قرة 5، ص 36

(54) وكروا، ص 84

(55) ببشئ، العلم المطلق، الكتاب الثالث، قرة 116، ص 113

وما الذي يوجد هناك في التجمعات البشرية من فرق مؤسسية لتعُدّ مطوّرينهم لأجل فئة؟ إن عودته منه إلى شجرة الأنساب الأخلاقية كشفت له أنّ أمر الفرق الأخلاقي لا يكمن في بئس هذا التّجمّع الشرّي أو ذاك لئيمه، وعلى نحو ما يكون الاحتار اعباطيّة، وإنّما تملك القوى من فعله هو الذي حمل أخلاق هذا في مشارب مع أخلاق ذلك. وتعي للقوى جمع الحقّرات البشريّة التي قد برز أو بصمّت في تناسب وأرض الصّراع. ولَمّا كان الصّراع بين الجماعات البشريّة هو صراع إرادات وقوى حيويّة وأخرى واحدة، فإنّ النّظر التقريبي إلى الأعمال الأخلاقية يتناسب حتّى مع معضلة الصّراع. ولقد رأى بيشه في الشّاه الأولى لأخلاق بوخا من التّفوق بين حصصين لهما قوى متساوية تقريباً⁽³⁶⁾

لكن، هل الصّراع بين القوى هو صراع مؤبّد أم صراع دائم؟ إنّه يحبّ بيشه صراع متدنّي، وفي أسباب صيروريّ دائم نحكمه قوى متطاحنة وعلى الرغم من كونه فالتّما على تفاوتٍ مقادير القوى⁽³⁷⁾، إنّه يظنّ أنسياباً غير متولّد حصراً على مغالبة قوى هذا التّجمّع الشرّي أو ذلك، لأنّ الاندفاع الحيوي للقوى الحيّة لا ينفكّ من واجهة الصّراع ومدايره. والواقع أنّ القوى الارتكاسيّة لا تقوى على التّبول بذليتها إلّا بجنوحها إلى أفق المجرّدات الأخلاقية؛ إذ إنّ نفوس ذوي القوى الضّعيفة تبحث عن خالئها السيكولوجية في قيم الأخلاق؛ فكسبت القوى الضّعيفة إلى نفسها أخلاق الخير، وما عاضدها، وأنماها في المقاب القوي الحيّة والقويّة في ما فعله بأخلاق الشرّ، وما عاضدها، هما بالذات المتخالفة الأخلاقية والملمومة. ولقد تولّد التّمييز بين القيم الأخلاقية إنّما من صلب جسّ خالب، أدرك بالتّناد امتيازهُ من الجنس المغلوب، ولَمّا من صلب المنلوبين. المميد والاتباع على مختلف التّرجات⁽³⁸⁾. وعلى أساس

(36) Pierre Kuriel, *Marche ou l'Esprit de combativité: Essai sur la vision du monde du philosophe* (Paris: Nouvelles éditions Lattès, 1988), p. 135.

(37) يُظنّ في هذا الصّدد، بيم مونتيفيلو، تنشده وإرادة القويّة، ترجمة وتقديم جمال مرجع، بيروت: دار الحرية للطباعة، 1970، ص 94-100.

(38) مريدريك بيشه، مما قيل، في بيشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل الثّاني، ص 260. ص 247

ميران تلك القوى وأوليائها من هذا المعدن البشري، أو ذلك يتجلى للفرق اليسئري بين الأعمال البشرية عبقومها، وإثا بوصفها أخلاقية وإثا عكس ذلك.

- كيف تتجلى ترتيبات منافع الأعمال الأخلاقية معبلاً فلسفياً: إنشفاً سوكيد الفرق من أعمال التحرر وأعمال الطغيان؟ بعرو ينشأ غرر الأخلاقي من الألاحامي إلى الفرق بين منظوريات الناس بحسب ترائفة منافع الأعمال عبر أن، بعلاف الانجلاء الفضي في فلسفة الأخلاق، يرى أن منافع الأعمال ومصارف تقاس بميلاس نعمها للحياة من علمه؛ فما كان نائفاً للحياة فهو أخلاقي مقبول، وما كان على خلاف ذلك فهو لأخلاقي مستهكك. على أن الاثون يوقر هي أمباس ببقية، في حين ينظر الأخر إلى ذلك.

ومن ثم، يمكن القول أن ترتب المكاسب المتعارف عليه، والإقرار بأن درجة دينا أو رافية أو أرقى من الأتانية تجعل المرء يرغب في هذا الأمر أو في ذلك، هو الذي يحدد⁽⁵⁹⁾، لأن طابع الأخلاقية لو للأخلاقية فتجيب منافع من درجة دن (المنفعة الحسية مثلاً) على منفعة أرفع (المنفعة مثلاً) يُعتبر لأخلاقياً مثله مثل تجبيل حياة الرعاة على الحرية⁽⁶⁰⁾، ولنا كانت الأعمال في حدان بقطن منظر القسورة وتدفع سيلاتها، ولها تصبح على غير ثبات من أمرها وتوسيداتها الأخلاقية، بل أن معايير الأحكام الأخلاقية تتناسب في تدبيراتها، أو بالأحرى في تيرمها، وتكونها، مع ما تكون عليه نظرة البشر إلى أفعالهم التي رسمت حضارتهم الكائنة حدودها ومفاساتها في الحير والشئ بين أفعال مشاحرة، معكومة هي الأخرى بقوى متطاحنة

وتعبل ذلك أن ترتب المنافع ليس بالأمر الثابت والمتجانس عبر كل الأزمنة، فإذا كان أحد ما يحصل الثأر على العدالة، فإن ذلك كان يُقدَّم بمفيس ثقافات سابقة أمراً أخلاقياً، يسا يُقدَّم لأخلاقياً بحسب مفاس عصرها الحاضر⁽⁶¹⁾، فالحكم على الفعل هو من جهة منهاء الحكم على فناع قوّة ث، إن

(59) المصحح: هذا التفاضل بحداده (الطشر)

(60) بيشة: إسائي حرط في إسنائه فترة 42، من 67.

(61) المصحح: قصده من 66-68.

بإبرازها لتظهر قوّة حجة، وإنّا يستغناها حتى لا ملو متكه وفي تناسب مع ذلك، يكون أولو العرم الإتيقي مي تشار مع أولي الوهن الأخلاقي؛ فمؤه، لأدوين محفة بمتدورها، أنما قوّة الآخرين قَمَرَتَجَبَة من قهرلها، فتكون الإتيق فعل المحصورة والثراء، وتكون الأخلاق، في المقابل، عقم الفعل والعجز عن العطاء

باء، عله، فإنّ ترابب المنافع ظه لا يتمّ وضعه، أو تعديله، بحسب وجهات نظر أخلاقية، بل إنّ الحكم على عمل ما بأنه أخلاقي أو لأخلامي يتمّ دومًا بعد كلّ تحديد، أو إعادة تحديد، لذلك الترابب⁽⁶²⁾ فهل يسي تقويم ينشه سفعال على أدعائه أم على إتجازره؟ وكيف يتمكّن هذا التقويم من دور الأفعال وأدبها؟ أنكون أمام أدب رفيع للفعل في حكمته العليمة، في مقابل أدب وصيع له في حكمته الشّعيّة؟ ذلك ما نصلّح عليه بالتشار في آداب الأفعال البشرية.

سادسًا: التّشاز في الآداب (أو في إتيقا السّادة وأخلاقي العبيد)

هل كان التّشاز في الآداب البشرية⁽⁶³⁾ مجرد فرضية من فرضيات التّفكير البهتوي وابتداعه؟ وما دور التّفكير الفلسفي في إقامة العرق بين قيم السّادة وقيم العبيد؟ هل هو مجرد فرضية نمكبر، أم حصيلة تشخيص فلسفي لطدي لولاع الأخلاق البشرية ولنازخها؟ ولما كان على حواية بتحوّلات المحير والشّر بين المجتمعات والأزمة والتّشكلات، "ولستأفا إلى نسبة المحير والشّر، وإلى نسبة القيم عاتة، يقسم ينشه التّمس إلى قسمين، إلى سادة وعبيد، ويرى لكلّ فريق أخلاقه نفس السّادة ونفس العبيد، وما أخلاق كلّ فريق؟"⁽⁶⁴⁾

(62) المرجع نفسه، ص 68

(63) مبل مسجورًا أن يحدّث على "مفرك الأفضل ويأتي الأذل" يطر

Berach Spinoza, *Lequel Des deux est le plus grand le plus grand et le plus en cinq parties* 1666 Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notes et index) (Paris: Garnier Frères, 1952), proposition II, article, p. 235 60. *Lequel Des deux est le plus grand et le plus en cinq parties* 1666

(64) برحنا فمير، ينشه يقي المفكر (بيروت: مشوريات طو المشرق، 1986)، ص 29

من المؤكد أن اهتمام نيتشه الفلسفي بأنظمة الأخلاق البشرية هو الذي أدى به إلى إبراز الفروق بين إتينا الشاذة وأخلاق العبد. ولقد بش كيف أن خلاصه مذكوره القمدي في الأخلاق هي التشديد على هذا اللون، والتعهد باحرام وجوه الفرق فيه؛ تلك هي نظرية أخلاق الشاذة وأخلاق للعبد أثناء تحوالي بين أنماط الأخلاق للمدينة الزهيدة منها والمعلية التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال عثرت على سمات معينة لفتحت بعضها ببعض، وتركت بصورة مطلقة حتى انكشف لي، في النهاية، مطلق أصلان انبرى بينهما فرق أساسي هناك أخلاق للشاذة وأخلاق للعبد⁽⁵⁵⁾ فما أخلاق العبد؟ وما إتينا الشاذة؟ وقيم تمثل وجوه الفرق بينهما؟

- في ما يتعلق بأخلاق العبد، فلأن محورها هو عبادة الحق وقد نشأ ليتنه أن مرفرة الشعور بالضعف (في كل مستوياته) تدفع العبد إلى المشو أمام عدم القدرهم على خصومهم ومعتيهم من الأقوياء - الشاذة - فاعبر عن توليدهم القوة، وتبين عظمتها في تصرف الشاذة وسلوكياتهم، يدفع بالترغبة في الانتقام إلى مراد من التجلج في حوسهم. بل إن العبد لا يترددون في تدبير المكائد للشرد على قاتريهم.

وفي العادة تكون بداية سمود العبد في الأخلاق بهذا الأمر، ألا وهو أن الاضطهان نفسه قد صار خلافا، وولد فيما: الاضطهان الذي يحرك ذلك النوع من الكائنات التي خرجت من رة الفعل الحقيقي، رد الفعل الذي يكون فعلا، والتي لا تجد من عزاء إلا في نار عيل⁽⁵⁶⁾، أي مجال يحرض العبد على تصيب رغبة الانتقام فيه؟ إنه مجال حيلة الشاذة لكن، ما عسى أن تكون نظرتهم إليه؟ إنه مجال لمزكات لفعلاهم من ضحبي بدني وضعة أخلاقية ولقد نفسية. فلا جيش للعبد خارج دائرة الشاذية لطبائير فية المتغيرة حصرا بطائيس المعصمة الملائكة. ويوجد ذلك، أساسا، إلى كل أخلاق العبد في

(55) ينه ما أنيل⁵⁷، غرة 244، ص 242

(56) برت. في جيلوسيا الأخلاق المذلة الأولى الشذر والشذر. الكيم والقيم. غرة 110، ص 51-59

جوهرًا أخلاق مصمم. هنا يؤثر بؤرة بؤرة ذلك التضاد الشهير بين الخير والشر في الشر نفسه حتى القدرة والبطور، وقد عتق من الهول والرهف والمؤنة التي لا تسمح بإثارة الاحتقار⁽⁶⁷⁾، هم يرون أن العالم الأخلاقي يقوم على التضاد المعطّل بين الخير والشر، وأنهم هم الأخيار، وأن سادتهم أشرار وهي الواقع، تحتاج أخلاق العبيد، دائماً ولأولاً، إلى عالم مضاد، وعالم خارجي. ومن تكلم بشكل فيزيولوجي، هي تحتاج عموداً إلى مشرب خارجي لكي تعمل إن عملها هو، في الأساس، رد فعل⁽⁶⁸⁾.

- أنا في ما يتعلق بأخلاق السادة وأن مجال الفعل لديهم هو الاندفاع الحيوي، واستهداف الفعل لتطلعاته في الحدود البسيطة لسل الفعل فيه، ومن دون ميلاية بركات أفعال العبيد. وإذا كان العبد يتحد من فهم السادة مرضها لردة فعل ارتكاسية، وإثباتها للفن التفسيري، وإيماناً في الانتقام، فإن السادة يظهرون إلى العبيد باعتبار أنهم مجال لتوكيد دواتهم والسمو بأنفسهم وعلى هذا الأساس يقدر السيد للقيم، ويقومها من منطلق الاختيار والاستقواء على ظهر الظروف والأقدار. وإذا كان العبد يسيء الفعل بركة الفعل، فإن السيد يقدر المعنى بمعنونه وتطلعه إلى لفقه المخصوص. وبحسب ينشئه، "المعكس هو ما يحدث عندما يتعلق الأمر بطريقة السلاء في المفهوم. هي تعمل وتسر عموداً، وهي لا تبحث عن ضديدها إلا من أجل أنه تقول لنفسها نعم، أكثر عرفاناً، وأكثر ابتهاجاً⁽⁶⁹⁾". وهكذا، فإن سادتهم هو القوة وتحريرها للاختيار على الحياة.

ليس الضمير الذي يتسكن من القوى لدى العبيد هو الذي يقوم القيمة، أو يشتقها عند السادة، وإنما بضد ذلك تماماً، يكون شعور السيد بكفاية ذاته لدانها، وقد تملك ما يحسن القوة والاختيار، هو سادتهم القيمة. أنا لأخلاق السادة

(67) ينشئ، ما التليل ٢٠، فقرة 240، ص 250

(68) ينشئ في جبالرجيا الأخلاق المعلقة الأولى: "حشيرة وفشيرة"، "الكرم والقيم"، ص ٥٥،

ص 59

(69) المرجع نفسه

متَّصِفٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. بَأْتِيهَا أَخْلَاقُ لِلْأَقْوِيَاءِ، فَصِيهَا حَقِيقًا مَا يُشْعُرُونَ بِالْمَوْءِ
وَالرُّومِ، وَبِالْشُّمُورِ النَّاشِئِينَ مِنَ الْإِحْسَانِ بِالْإِعْتِلَاءِ. وَالتَّيْمَانِ الْأَسَامِئِ فِي
هَذِهِ الْأَخْلَاقِ هُمَا الْجَيِّدُ وَالزَّيْدُ - *gut und schlecht*، وَالتَّعَابِلُ بَيْنَهُمَا يَمَانُ
الْأَعْيَانِ بَيْنَ رَفِيعٍ وَنَاضِلٍ *erhaben und verniedlichend* (٢٦٥).

سَتَجِدُ مِمَّا سَبَقَ بَيَانَهُ أَنَّ تَعَامُلًا بَيْنَ مَقَرَّتَيْنِ الْعَدِّ وَالشَّادَةِ بَعْضُهُمَا إِلَى
بَعْضٍ هُوَ الَّذِي يَحْكُمُ النَّشْأَةَ فِي الْأَخْلَاقِ بَيْنَ مَرَاتِبِ الشَّرِّ، وَهُوَ الَّذِي يَجْذُرُ
مِنْ تَرَاتُفِهِمَا مَعْدَارُ التَّعَابِلِ بَيْنَ الشَّادَةِ وَالْعَدِّ هُوَ سُلُوكُ الْعَبِيدِ الَّذِي يَشِيعُ
وَكثيرًا بِالْأَخْلَاقِ الشَّادَةِ نَجَاحُهُمْ

وَبِالْإِتِّفَاقِ، يَرَى بَيْنَهُ فِي مَعْيَارِ تَقْدِيرِ الْعَبِيدِ لِلْأَخْلَاقِ الشَّادَةِ مَعْيَرِ
مَعَالِفِهِ، لِأَنَّهُ غَالِمٌ عَلَى الزُّورِ وَظُلُمَاتِهِ، وَلِهَذَا صَفَةُ الْأَخْلَاقِ فِي قُوَّةِ الشُّبُودِ.
فَكَيْفَ نَعْمُ فِلْسُفَةُ الْقِيَمِ الْبَشَرِيَّةِ صِفَةُ الْأَخْلَاقِ الَّتِي يَسْبِقُهَا الْعَبْدُ إِلَى
الشُّبُودِ؟ يَقُولُ بَيْنَهُ: حَتَّى لَا يَحْكُمَ عَلَى الطَّبِيعَةِ بِأَنَّهَا لَا أَخْلَاقِيَّةَ عِندَمَا تُرْسَلُ
عَلَيْنَا الصَّوَاقِقُ وَتَبْلُغُنَا بِالْأَمْطَلِ، فَلَمَّ نَسِيَ الْإِنْسَانَ الَّذِي يُخْلَقُ الْأَدَى
لِأَخْلَاقِيَّةٍ إِذَا؟ لِأَنَّا نَفْرَسُ إِزْدَاجَ حُرَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِيهِ بِالضَّرُورَةِ. لَكِنْ هَذِهِ التَّمَرُّفَةُ
مَحْضٌ خَطَأٌ وَبِالْإِتِّفَاقِ، حَتَّى ذَلِكَ الَّذِي يَسْبِقُ ضَرَرًا مَقْصُودًا لَا يَسْتَحْيِيهِ فِي أَيِّ
حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ لِأَخْلَاقِيَّةٍ (٢٦٦) فَيَهْلُ مِنْ رَأْيِ الصُّلْبَةِ الْمَارِضَةِ أَوْ يَكُونُ
ضَعْفُ الْعَبْدِ هُوَ مَا نَحْمِلُهُ صِفَةُ الْمَخْلُوقِ أَخْلَاقِيَّةٍ عَلَى الشُّبُودِ؟ كَلَّا، فَالْمَعْمُورُ الْحَيَوِيُّ
وَالْإِنْفِطَارُ إِلَى الْقُوَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ فِي شَحْصِ الْعَبْدِ هُمَا أَصْلُ أَنْهَامِهِ الشُّبُودِ
بِالْأَخْلَاقِيَّةِ. هُمَا هِيَ وَجْهُ الْفَرْقِ الَّتِي يَحْدُثُهَا التَّمَكُّيرُ الْإِتِّفَاقِيُّ الْبَشَرِيُّ بَيْنَ
إِلْيَا الشَّادَةِ وَالْأَخْلَاقِ الْعَبِيدِ؟

- تَتِمُّنْ وَجْهَ الْفَرْقِ فِي بَيَانِ النَّشْأَةِ الْأَدْبِيَّةِ بَيْنَ قِيَمِ أَدْبِيَّةٍ مَرْفُوعَةٍ وَمَرْفُوعَةٍ
مِنْ مَعْدُولِ الشُّحْطِ وَالْمَقْدُودِ لَعَلَّ الشَّادَةَ مِنْ جِهَةٍ، وَقِيَمِ مَتَهَالِكَةٍ وَمُسْتَرْفَعَةٍ لَشَيْعٍ
عَاقِبَتِهَا فِي شَخْصِ الْعَبِيدِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

(٢٦٥) رَعْبِيَّةٌ ص ٩٣

(٢٦٦) بَيْتُهُ، إِسْمَاعِيلِي مَرْفُوعِي، قِسْمَتُهُ، قِرَّةٌ ١٥٢، ص ١٥٣

ووجود الفرق هذه هي عينها وجوه الفرق بين الإتيقا والأخلاق، فالأدبي
 لستعافين من الأقوياء وهم الشادة، والأخرى للمعتلين من الضعفاء، ولهم
 العبد غير أن التقابل بين أخلاق للعبيد وأخلاق الشادة يخطر بالبال
 المسحة وإشلمه عند ينشئ فحيما نورد المادى الأخلاقه الزائدة،
 الداعى إلى المهوم من الحياة، تكون أخلاق العبد هي الشادة^{١٢٢} وهكذا،
 فإن مدار الفرق هو لمتها للعبد للحياة، في معادل إجلال الشيد لها ربي هذا
 الساب، مستوفى عن وجوه أربعة للفرق بين الإتيقي لدى الأسياد والأخلاق
 لدى العبد.

بتمثل الوجه الأول في اختلاف ممارستهما للقسوة فإذا كانت هذه
 الأخلاق أخلاق شدة تعرض الخلق والإبداع تكثرشها على النفوس القولة
 نفوس قوية، فإنها لدى العبد هي الانتقام والاحتجاج على ضيق أستهال عبي
 لجأور داته، مستحال عليه، تبعاً لذلك، الاستفولة على ما يعتمه ومن ثم،
 تكون قسوة الشادة مصحوبة بلغة مباشرة فهي ليست مطلوبة كما هي، ولكنها
 تكتمل مباشرة في معنى الحياة، كما هي عند المتوحش. وبالعكس، فإن قسوة
 العبد التي ننتقم، هي متاع إنسان الحق، تعرض للرعي، الدرعى الشقي،
 المكر والحساب، وليس فقط الاستمتاع بأوجاع الغير، وإنما أيضاً، حسب
 المثال الزهدي، بأوجاع حالة في الذات عيها^{١٢٣}

إن طبيعة الرابطة الوجدانية هي مفاى الفرق بين الإتيقي والأخلاق،
 فالروابط الذاتية تقوم بحسب الشيد، على تمكين القوة من تلك أسباب
 الحياة، ومن ثم أسباب الارتقاء والتفوق وتغرفها لنا بحسب العبد، فالإسراف
 في تجريد مفرقتي الخير والشر، والاحتناء بهما (عجزاً) عند الحاجة إلى الشكر
 جراً «انتقاره إلى أسباب الحياة هذا الإسراف هو الأخلاق المسحة لصمتي من
 يكون شريفاً أو خيترًا ولنا كانت مقتضيات الإتيقا لدى الشيد تمضي بحسب
 لأفعال وغري الأعمال في الفئات والأخرى، فإن الفعل، لا الصفه، هو الذي

(١٢٢) وكري، ص ٩٢

(١٢٣) Laithun, pp. 132-133.

يكون أخلاقياً أو غير أخلاقياً. مما يفعله الشئد هو فعل ذوي العرف، فهو جد
 ليس شئد، لأنَّ ما يقوله العبد توصيف للمعل وردّه الفعل؛ الأوّل يفعل شيئاً
 و الآخر يقول رديئاً

وبذلك، نتّصل إلى الوجه الثّاني من التّنازع في الآداب الشرعيّة؛ فالعبد
 يتهم الشئد لا لاختلافه على العمل الطّموح بأنّه شرير ومثير للحوف، لأنّ الشئد، ولا
 يرى في توصيفات العبد الأخلاقية سوى صفّ بشري حدير بالاحتقار
 والعرف هو أنّه، وفق أخلاق العبد يثير الشّريع، إنّ الحوف، لأنّ وفق أخلاق
 الشّدة، يثير الحسّ الحوف، ويريد أن يثيره في حين أنّ الإنسان السيّء، يُعدّ
 حقيراً، أيكون التّضليل، هنا تضليلاً في مفردات اللّغة الأخلاقية، أمّ تضليلاً في
 قوى بشريّة غير متساوية من جهة اتّجاهاتها وأفعالها؟

إنّ الضّعف الفكري لدى العبد يولّد في نفسه - وقد أدركها الوهم من
 بُعد - شعوراً بالتّصور، ومحاولة للتّخلّص منه، عبر التّأثّر بمواصفات أخلاقية
 موجبة (حسنة) هي عماد مواهبته لاقتدار الأقرباء عليه، لأنّ التّضجّع الفكري
 الرّجولي والصلب لدى الشئد، هو الذي يدفع به إلى أن يأتى بنفسه من ريش
 العائنة وتجريداتهم للغة الأخلاق. وهي المحضلة، الشئد هو من تملك أسباب
 الاهتمام بالذات وتعزير اقتداراتها، لأنّ العبد، وقد أعورته تلك الأسباب أن يهتم
 بذاته، يجمع لتوّه إلى الانشغال بميره. والمحال أنّ العبد يخلّص من قوّة الشئد في
 حين أنّ هذا الأخير لا يكتوث بضعف العبد.

لأنّ الوجه الثّالث من وجوه الفرق في آداب مرتبتي البشر، فهو مسألة
 الاهتمام بالذات وتعظيم الحياة.

يستمدّ فعل الشئد وحياته وتطلّعاته من ذاته أسباب لاعتدائه بها؛ فالشئد سيد
 ذاته، ومعلول لذاته في عمله وطموحه. لأنّ الصّفّ قمرتهنّ باستقواء الشئد عليه،
 وليس العمل لديه سوى رقة فعل ارتكامية وبناء عليه، فإنّ العبد معلول لحيوه
 في نظره إلى ذاته وأفعاله. ومن ثمّ إذا كان الشئد لا يحتاج إلّا إلى ذاته، هو

العد هو في حاجة إلى غيره، فينتهي الأول إلى الاعتزاز بذاته والاعتداد بها، فيما الآخر يدل ذاته ماضطمان غيره، والشعور بذلة الانتقام منه بل إن العد قد يردُّ العمل ضد نفسه حكم منها أحياناً ومن ثمَّ، فالفرق بينهما مثل الفرق بين من اعترم الاستغناء لذاته ومن ارتفع نفسه في استرقاق الآخر له، وذلك ما ينبغي من قول نيتشه "كلُّ أخلاق سلة إنا تنق من قول نعم لتعسا بشكل منصر، تبدأ أخلاق العبد بقول لا! خارج ما، لا خير ما، لصرف من 'عدم-أنفس' وهذه الدلائل هي معلها الحقائق"^(١٦٥). ليكون الفرق بين إتقاً السَّيِّد الأرستراطي والعبد المسترق هو للفرق بين إتقاً المحتجّر وأخلاق للمعترب؟

حرحس نيتشه على بيان الوجه للرابع من تبيت الفرق بين الرابع والوهميع في شخصي السَّيِّد والعبد، بتحديد الفرق في علاقتيهما بالأشياء؛ فالطراز الإتيقي لتفكّل السَّيِّد الأشياء واستئصالها كالم في توقيرها وإكرامها. أمّا الطراز الأخلاقي لتعاطي العبد مع الأشياء ذاتها، فكالم في بحسها وإدلالها إلى حدّ المهانة وليس غير الإتيقي من يُكرّم ويُجلُّ، وليس غير الأخلاقي من يُضِعِف ويُذلّ. يوجد، إذًا، "فارقٌ أساسيٌّ آخر بقدر ما تشكل الرّغبة في الحرّية أي الفطرة التي تستنبط دقائق الشعور بالحرّية والسَّعادة الثابتة منه، جزءاً ضرورياً من أخلاق العبد وغلقيتهم، بشكل التفتّل في الإكرام والولع والإفراط فيهما عرغاً منتظم من هوارص نمط التفكير والتفيم الأرستراطي"^(١٦٦) وهكذا فإن ما يراه التفكير الإتيقي النيشوي فرقاً بين أدبيّة السَّيِّد وأخلاقيّة العبد، لا يرى فيه العبد فرقاً في مراتب الإنسانيّة والحياة والأفعال والأشياء، وإنّما هو فرق بين الخير والشرّ؛ فهي حين يكون التفكير الإتيقي تمكيزاً في ما وراء أخلاق الخير والشرّ، تنحصر آراء العائّة الأخلاقيّة في دائرة الخير والشرّ، وتوحيها التضادّ بينهما، وهو تضادّ في محتلة العبد وأنما المكر لديه؛ "التضادّ يبلغ أوجه حين تنتهي أخلاق العبد، تبدّل لمطلق الحاصل بها، إلى إلصاق مسحة من الإدراء، وإن خفيفة ولطيفة، بتسّ نسبه خبيرة أيضاً؛ لأنّ الخير ضمن نمط العبد المكري يجب أن يكون على

(١٦٥) نيتشه، في محاورها الأخلاقية المقالة الأولى "الخير والشرير"، الإكرام والثناء، فقرة ١٥.

ص ٥٩

(١٦٦) نيتشه، مما قيل، ٩، فقرة ٢٤٥، ص ٢٥٥-٢٥١.

كل حال الإنسان الآلا-خطر- إنه طيب للقلب، ومهل عته، وعتي قليلا ربنا، وطبوش ¹⁷⁷Bouchoux هما الذي يمكن استخلاصه من فرد بنه وجوه الشدر والعرق في الآداب البشرية ومراتبها؟ أليكون ذلك اعترافا على مد فلسفي مؤسس لأخلاق جديده في ما وراء مطلق التناقض بين الخير والشر؟

سابقا: المعزم الفلسفي على تأسيس أخلاق جديده

ما هي الدلالة الفلسفية للأخلاق الجديده، ومتى يصيرها النقد ممكنة؟ وهل يتعلّق الأمر بتوفّر النقد ذاته على فعل البناء الفلسفي؟ وكيف يعتبر "عدم أخلاق الشافقة هو التمسك الأول في اتجاه بناء أخلاق جديده" ¹⁷⁸؟ وهل التأسيس لها في المنز الفلسفي التيشوي هو مجرد فرد للمقولات، أم تأسيس نظري لأسس فلسفية تُقام عليها أخلاق عظيمة البشريّة وهيبة الحياة؟

بما "لا شك فيه أنّ نقد نيته للأخلاقيّة كان بدوره راجعا إلى دواع أخلاقيّة، فهو حين يحمل على ما تنصّته الرّوح الأخلاقيّة من شعور ببطاعة واكتفاء باتباع القواعد المصطلح عليها دون تجديد، إنّما يرمي من ذلك إلى خلق أفراد أفضل: هم الذين يتحكّم الخطر في حياتهم، ويخلقون قاعدة سلوكهم في كلّ حالة. وهؤلاء الأفراد الأفضل هم أرفع من غيرهم في سلم الأخلاقيّة، بمقياس نيته الخاص ¹⁷⁹. فما هذا المقياس؟ وهل يعني ذلك أنّ الأخلاق الكلاسيكيّة لا تتوفّر على مثل هذا المقياس؟

يحدّد نيته الأخلاق التي يحترم تأسيسها بأنّها أخلاق الاقتدار، ويعمل على تثبيت أركانها، التي ليست شيئا آخر غير أمرين اثنين: الأول خاص بالإنسان، وهو مقياس- دكي لازم للإتيقاء والآخَر خاص بالفيلسوف، وهو البناء النظري فلسفيا لعلم أخلاق، أو لخلاقيّة مستحدثة.

(77) المرجع نفسه، ص 250

(78) Georges Godey, *Mistake critique des valeurs chrestiennes. Souffrance et compassion* Paris: Beauchesne, 1977), p. 218.

(79) ركيه، ص 106

يتمثل الأول في لزوم قيام الأخلاق الجيدة على تقدير لقوى الحق للإنسان؛ فلتقم الأخلاق لا تُبنى على المُنْهَك من القوى، والأخلاق الكلاسيكية تعومها القوة الحيّة، لأنها لا تستهدف اجتثاث الرّدة من واقع البشر وبناء علمه، فإنّ أكبر ما يعيه نينشه على الأخلاق بوجه عام [أنّها سطوي على نسب للشّوك الإنساني على نحو يُباعد بينه وبين مصادره الحيويّة المباشرة⁽⁸⁰⁾ فكيف يمكن فلسفه ما وراء الخير والشرّ تجاوز هذا العمود الحيوي للقوى الشرّية؟ أيكون ذلك بطرحها وإقامة أخلاق لا تكنهي دساتير من القيم؟

أمّا الرّكن الآخر للأخلاق الجيدة، فهو عمل التّغيير الفلسفي ذاته، حيث يقتضي التأسيس أن يكون تأسيساً نظرياً لنظام فيمي شرّي قوى الإنسان الحيّة، ويعظم شعائر الحياة الإنقيّة، لأنّ التّشعّال الإنقيّ انشغال صفي ونظري موجه إلى التأسيس⁽⁸¹⁾؛ قد تبيّن للتّفكر الجندري البشري أنّ الفلاسفة يتوقّعون إقامة بيّن أخلاقي، ولكنهم، في الواقع، لا يتجاوزون ما هو سائد من قيم أخلاقية. هير أنّ الفلاسفة جميعاً ما إن تناولوا الأخلاق بوصفها علم، حتى يلجأوا على أنفسهم، بميوس متكلّف بصحك، إنجار ما هو أكثر عدوّ وتطلّبا ومهابة بكثير فهم يريدون تأسيس الأخلاق، وقد ظلّ كلّ واحد منهم حتى الآن أنّه أشس لأخلاق؛ أمّا الأخلاق نفسها فقد سلّم بها بوصفها «معداة»⁽⁸²⁾ أيهي ذلك أنّ التأسيس لديهم لا يتجاوز الحدود النّظرية للمحيطة الفئسفة؟ وهن يكون للتأسيس في الفكر مُتّزجاً في العمل، أمّ لله يقتدر على سنّ صافّة من المبادئ الأخلاقية في مشار مع متطلبات وضع الحياة؟ وما عساه يكون أساس الإنقيّ النّظري؟

إنّه ما بعد الأخلاق، أي في ما يتعدّى سلّم التّقويم الأخلاقي الكلاسيكي المستعزل للأخلاق الشرّية في صنفه الخير والشرّ لذلك، يقيم بنش نصلاً بين

(80) المرجع نفسه، ص 101

(81) عبد البرير الجندري، إنقيّ الصوت والشّاعرة (صعاقس: صناد للشرّ والنّزوح، 2005)، ص 45

(82) بنش، صي تاريخ الأخلاق الفئسي، صفة 186، ص 128

أخلاق الحبر والشر وأخلاق الماسرمة فالأولى هي من قبيل اللاتقاء، بل إنها ماضية للإيقاع. أمّا الأخرى فهي مجال ماء الإيقاع وتعاطيها والاستمتاع بمعرفتها الحدلي ومعالها مضربات المطرقة، عسى أن يكون "عشق الأوثان" ممكناً

بناء على، ستكون المسألة الأساسية لهذا الفصل معرفة ما إذا كان بعد بينه صدى الأخلاق لا يجد هو نفسه ما بعد أخلاق، مؤشدة على إرادة أن يكون صادقاً⁽⁸⁴⁾ هذا كان الفصل هو صلاً قديماً، فإنّ التحدّ يقدر هو الآخر م عسى أن يكون عليه مصير الأخلاق البشرية.

يتوفر مطلق الضرورة على إمكانات التبدّل والاستحالة والتصير والانقلاب والفساد والتكوّن⁽⁸⁵⁾ لذلك، فمن حمل التحدّ الفلسفي للقيم لأخلاقية أن يستشعر مقدّمات، وعلى نحو حلبي، أفنى نجاحه وذلك رهن بمكّك عسمة القيم أسباب التحدّ البناء والجذري والجرى.

وعلى نحو حلبي لأفنى الأخلاق الواقعة نحت وزر حصا التحدّ الغليظة، يرى بينه أمّا "إذا ما اتبناها إلى كلّ التحدّرات الأساسية التي مستعرض لها القطمان والتجملات والتؤلّول والمجتمعات، يمكن التحدّ بوصول أخلاق مغايرة تماماً⁽⁸⁶⁾، وما الأخلاق للمغايرة إلّا الإتيقا التي هي من آثار "قلب جميع القيم".

ولقد نبتت الفلسفة المعاصرة، بما هي فلسفة غريبة في معظم عناصرها، مطالب الإتيقا بديلاً للأخلاق الشائكة فذلك أنّ وقائع عصر الحداثة، وما بعدها،

(81) Reboul, p. 100.

(84) يمكن الرجوع إلى تفصيل معاني الضرورة من خلال هذا النص: "لأنّ نصير شيئاً ما لا يعني ذلك أنّ الضرورة لا تشر شيئاً. فعلى العكس، أيّما الابتكار والمخاطرة، أو سيلاً، يتم لكثرة من الفرديات غير البشرية، أو بالأدنى تديرات عمل فردية وعبرة لها *transindividuelles* - إدراك، وانتمال، ومضموم، والتكبر، وحركة، وحيل (الضرورة) مفرقة بوصفها تديرات جزئية ومشرّكات سيّمة، هي كلّ ما شجر به ديفكره. وبمعل - كلّ ما معي - يكونه إنشأ لا قطع ما نصير - بل ما تكون نص، إذا صلب أنّ الضرورة هي مثل التصادي الداخلي للكونية"

Dorian AMOR, *Devient ce qui tu es. Pour une vie philosophique, les grands mots* (Paris: Armand, 2001), pp. 129-130.

(85) ينشأ العلم الجليل الكتاب الثالثه فترة 176، ص 113

والمحاولات الفلسفية التقليدية في الحيلة المعيارية كلها، شيء بشيء من الإساءة الثالث وفي المقابل، أصبحت الأخلاق حتى كل التقليد الإيجابي العربي^(٤٤)، لأخلاقه ولكن باستطاعتها مائة إبعاد كتاب استياء، وهكذا مصر رافة وفي حدود لموجة الأولى، توجد الزميلة^(٤٥)، وهكذا فإن عمل الإنسان المعاصر والمتعلق أسباب القوة الحيوية والطاقة الحلاقة هو أن يتصر للأخلاق الزميلة، من خلال نقد الضحل من الأخلاق الثلاثة، أولاً وثانياً، ككشف ماسد انهاء حرمه الإتيقا الثالثة

وبناء عليه، "لا تتطلب الأخلاقية الزميلة فقط الأخلاقية إحصاءاً لها، والإنسان لرفع الأخلاق هو أيضاً إنسان أخلاقي؛ المهم في الأخلاقية (أي الاحتكام إلى القلمون) يستمر في الحياة، وحلق منه داخل لأخلاق الزميلة^(٤٦) لكن، ألا توجد اليوم علامات على كثرة الإتيقات واستحالة بعضها إلى لاإتيقا؟ أليس الإتيقي هو من يؤمن في سلوكه وعلاقته وعنده إكرام الإتيقا وإكسابها ماضية تعبر معانيها وحدودها ومنافعها في الأرض البشريّة؟ أليست "اللاإتيقا تعالج الإتيقا، حتى بمواقفها-الحلفية الفلسفية، وكيمد كانت مجرد ظاهرة أو هوية بسيطة^(٤٧)" ما الذي يمكن استخلاصه تبناً للتقيد العدمي الجذري للنظم الأخلاقية في الحكمتين الفلسفية والشمعية؟

خاتمة

إذا أمكننا استنتاج التقيد الجذري لأزمة بناء الإتيقا البشوية^(٤٨)، فما المقصود بالافتراء الضروي بينهما؟ أولاً، إنه الإتيقا المقابلة للأخلاق. وثانياً،

(٤٤) تتكون الأخلاق الثلاثة في العالم العربي الحديث في عصرنا من: الملائية الأدائية والنسك المعنوي ونبش ذلك في فلسفة أفلاطون وديكورت وقياسها، والمسيحية الكنسية، والاسرائيل الساسي بمسالم المعاصر

(٤٥) André Chézy, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité éthique* (Paris: Cerf, 1989), p. 12

(٤٦) Ibid., p. 28

(٤٧) Françoise Lavocat, *Éthique de l'étranger: Du crime comme l'événement, éthique de non-philosophie* (Paris: Kailash, 2000), p. 119.

(٤٨) Voir: Quinica, p. 26.

انفسه النقدية بوصفها أساساً نظرياً للبناء في الفكر. ذلك ما يتجاوز الأطروحة الكلاسيكية للقيم الأخلاقية والمعالجة التفسيرية. ومن ثم، تكون الأخلاق التي نظمت بنسبته مثلها مجرد عقلنة لظواهر الحياة الكائنة. أما في ما يخص مبراه النقد، فإن معارضة تطول بالتشخيص والتأويل الماضي الأخلاقي كله في الانحاء الذي يؤمن له فلسفياً تلزيم هذا الماضي

وفي النهاية، يخضع بنسبه بالتأكد لعمدة الهائم ثقافة الماضي برمتها. فقد انفصل بنسبه منذ البداية عن التمدد ذوي المرحه الأخلاقية الذين صادفوا روحاً في القرن التاسع عشر، وذلك بفوضه بعيداً في الماضي، ووضع النقد بحريه موضع تساؤل من أساسه ولا ينصرف، بموقف النقد، إلى الماضي وحسب، بل هو يتعدّد كذلك فرائزاً؛ إذ يعمل على إعادة تقييم القيم العربية⁽⁹¹⁾. لكن، ما معنى الاختيار الفلسفي في نقد بنسبه؟

نتبين كذلك، في استنتاج ثالث أنه تمكن من إخضاع "قيمة القيم" فيها إلى النقد، وفي ذلك طراز جذرية هذا النقد؛ فقد ذكّن بنسبه فرضيات مضامين هذه القيمة، وكبّت تعدّدتها منها أخلاق عصر الحضارة حصرها؛ فالإسكاف بقيمة القيم نقداً هو فطيلة تمكيد الإثبات النقدية مع بنسبه. ومما "لا ريب فيه أن بنسبه هو أعظم ممثلي هذا المتحول الموسع [..] لأنه حين أراد ذلك استولى على تضاعفات فكرة القيمة، وقد أبعد الأبعاد الحسابي الذي تحبب الفلاسفة التقيون بتفسيره"⁽⁹²⁾. وما يهم فلسفياً جرأة المطلق الفلسفي الجيتوي في معالجة قيم تصلدت إلى حد التوثيق.

ختاماً، إن هذا النقد لا يمتثل محمول الجدة للفلسفي (لا بحلّيه الأسامي، بدايته ومنتهاه، أي كيف يكون النقد أولاً أداة التشخيص المجتمعي للأخلاق من جهة السبأ الفلسفي للتفكير النقدي، ثم كيف تكون الإثبات نقاداً، نقد هذا

(91) أوبس فنك، غلمة بعضه ترجمة إلياس بلعوي (دمشق: منشورات روضة الثقافة والإرشاد للفرسي، 1974)، ص 5.

(92) جان-بيرون روبري، فلسفة القيم، ترجمة عادل المروا، سلسلة رندي علقنا (بيروت: منشورات ناشر والطباعة، 2001)، ص 20 (تصرف).

الْتَقَد مي عصاه ما وراء الحير والشر. وعموماً، أن يكون بيته مافداً للأحلاق
 هذه فكرة معلومة⁽⁹³⁾، لكن، ما يهشأ فلسفياً هو كيف يكون التقد "مردوجاً"
 فهو من جهة شأفه ومن جهة أخرى جيبالوجيا. وهذان الأمران الطريقتان
 منداحلان⁽⁹⁴⁾ ونام عليه، إذا كان الجيبالوجيا لُحمة التقد ومده، فإن
 الإتيه، أو أحلاق الما-وراء هي تطلع الفلسفة البيشويه وانظاراتها من التقد
 وهذا ب سحاوول التوقف عنده بالتحليل والتأويل انطلاقاً من الفهم الفلسفي
 البيشوي أساساً.

(93) Voir: Quirinus, p. 26.

(94) Ibid.

الفصل الثاني

من جنبا لوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشر

تكتسي مسألة أصل الفهم الأخلاقي أهمية من درجة أولى
بالنسبة إلّي، لأنه عليها يتوقف مستقبل الإنسانية⁽¹⁾.

تقديم

ما الذي يسميه المقول "من جنبا لوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير
والشر"؟ وما المقصود بـ "من" و"إلى"؟ ألم يكتب ميتشه ما وراء الخير والشر
قبل⁽²⁾ في جنبا لوجيا الأخلاق؟ إن الأمر لا يتعلق بمتابعة لقراءة الكتابين في

(1) فريدريش ميتشه، "الخير حول الأخلاق كتفكير ميتشه"، في: فريدرش ميتشه، هذا هو
الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجبل، 2003)، فترة 2، ص 118-119.
(2) فريدريش ميتشه، ما وراء الخير والشر، نُجِب في عام 1885، وشراء ميتشه نفسه بعنوانه الألماني
الأصلي

Arbeits von Gut und Böse (Leipzig: C. G. Neumann, 1886).

وَأُلْد كتاب في جنبا لوجيا الأخلاق، نُكْتُب ونُشْر في عام 1887، نعتب عنوانه الألماني الأصلي
Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem kurzveröffentlichten 'Jenseits von Gut und Böse'
zur Ergänzung und Veröffentlichung beigegeben" (Leipzig: C. G. Neumann, 1887).

وعادة، يُطْرَق مِمَّا في المجلد نفسه في التَّجَسُّسِي الأَمَلِيَّة والفَرَسِيَّة من الأعمال الكامنة، طبعه صبيحة
خديجة وقد سبق ذكر الطبعة العربية في الهامش السابع من المقدمة. كَتَب الطبعة الألمانية، صبيحة
Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem kurzveröffentlichten
"Jenseits von Gut und Böse" zur Ergänzung und Veröffentlichung beigegeben" in: Ständische Werke-
Kritische Studienausgabe, B. V., herausgegeben von Giorgio Colli und Silvano Montanari, Deutscher
Taschenbuch Verlag, München (Berlin: Walter de Gruyter, 1988).

الزمن المعطى أو الاسرصادي، وإنما نستخدم المعاهيم ماصبارها تعبيرات على حركة فكرية تشمل لا محالة الأسرة، ولكنها غير مرتبطة في نطبتها بالضرورة ولا يتعلل الأمر أيضاً بتحقيق رسمي، وإنما يتغير فكري.

أدى التشخيص الجيولوجي في فلسفة ينشئ الأخلاقية إلى إنباء خمسة أخلاق بما وراء الخير والشر تبعاً لنقد الأخلاق الكلاسيكية هما الفلسفي الذي تعظم النبتوية تلجيره في القيم الأخلاقية بتشخيصها الجيولوجي للأخلاق؟

تمثل مجلة ينشئ في اعتباره "المقالات الثلاث"⁽³⁾ التي تشكل هذه الجيولوجيا هي، بحسب التعبير والمهدف والتكتيك الحاضر بما لا يمكن توفعه، أعجب الأشياء التي كتبت [...] لقد غصتم قصدي ثلاثة أعمال إعدادية⁽⁴⁾ مهمة بسيكولوجي، تسبق قلب جميع القيم⁽⁵⁾

إن ما يقتضيه التفكير الفلسفي في الأخلاق هو إنشاء الذات المتعلصة إلى ذاتها، أي إلى قيم الفلسفة عنها. ولعل الأهم في البناء الفلسفي لفكرة توفت الذات مؤقلاً إزاء فلتها في لحظة ادعاء للمجهول الشقراطي، أو ربما هي لحظة لتسلع الفيسوف من أدوات تفكيره التقليدي وأحكامه الإنشائية لذلك، يقرأ ينشئ مبدأ بداية الجيولوجيا بأنها "نحو مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا، نحن اعارفون"

(3) وردت هذه المقالات في النسخة العربية في جيولوجيا الأخلاق، تحت العناوين التالية

المقالة الأولى: "الحير والفتير"، والقيم والقيم

"Bon et méchant", "Bon et mauvais"

المقالة الثلب: "الذنب"، والتفسير المطلب، وما جئى ذلك.

La "faute" ou "mauvaise conscience" ou ce qui leur ressemble.

المقالة الثالثة: "حي معنى لثقي الفسق؟"

Que signifient les notions accablées?

(4) باعتراف هذا، يكون كتاب الجيولوجيا بجملة تمركزاً ينشئاً في بناء الإثبات التي هي عين فلسفة ما وراء الخير والشر

(5) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, sous l'égide de la Cax Wagner Critique des idées, I. *Anthologie*, *Exe laus*, Nietzsche sous Wagner, Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes en français établis, Jean-Claude Mémetry (sout.) (Paris: Gallimard, 2004), *Œuvres*, pp. 321-322.

بحر أنمسا مألوبة إلى أنمسا. وإن لهذا سبباً وجهاً محي لم نعت أدنا من
أنمسا، فأنتي لنا أن نجد أنمسا يوماً ما؟»^(٥)

في هذا مدد للتقليد الفلسفي الذي يقوم على موثم المعرفة الحق، وبلوغ
منهج الحقيقة التي تعوي الفلاسفة وهي ليست مجرد عوالم ميتافيزيقية، وإنما
هي أيضاً طعاب من الآقمة التي طالما محجبت بها الخطاب الفلسفي، وحتى
العمي أنما وراء القناع، فتمة الحير والأثر في عرائهما.

ومدا يوجد في التحليل الجيولوجي للأخلاق من فضيلة لفلسفه معتم تدبير
شأنها التقدي «الإثيمي» يمكن القول أن التحليل الجيولوجي أكثر جنريه من كس
نقد تاريخي محكر في القرو التاسع عشر، لأنه يوسع وحده تمكك هذه التقديم
الذي انتهت المسيحية إلى فرعه في كل المجالات، حتى على خصوصها الذي
يعتقدون من دوى إله»^(٦) «ما الأوهام والأصنام التي قد يكشف عنها العمل
الجيولوجي في تشخيص القيم البشرية عمومًا، والأخلاقية منها خصوصًا؟

يرى بنشه أن أوهاما بعضها قد ترسبت وتصلحت فتوسنت، ورعاها العقل
الفلسفي الكلاسيكي بقدمية، وجعل منها قيثا والحال أن الإنسان بعدد تعلم
عليه الانحرام مع أقدار العوالم الماضية والحاضرة-الحادثة، لجأ إلى مظلة القيم
الأخلاقية على بحر أعصر للبحث فيها عن فاته المفقودة أو الذائبة. ومن ثم،
يمكن أن تكون موضوعات الأحاسيس الدينية والأخلاقية والجمالية متصلة
بسطح لأشياء فقط، بينما يحلو للإنسان أن يعتقد متوهمًا أنه قد لاس، هنا، على
الأكل، جوهر الكوى. وهو إنما يقع في الوهم؛ لأن تلك الأشياء تُسبب له شعورًا
عميقًا بالشعادة أو الشفاء، ويكشف بذلك عن نفس الشعور بالمحر الذي يديه إزاء
علم التنجيم»^(٧). كما سبق وبحثنا في الفصل السابق، ليس نقد القيم الأخلاقية في

(٥) هيرديك بنشه، في حياها الأخلاقية، ترجمة وتعليق فني السكيني، مراجعة محمد محبوب
بوسى، دار سيناتور المركز الوطني للترجمة 2010)، شطير، قرة 3، ص 31

(٦) Jean Lefranc, *Compendium Historique* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 145.

(٧) هيرديك بنشه، إنسي مقوط في إنسيه. كتاب للمكون للأحرار، الكتاب الأول، ترجمة علي
صباح (بيروت: جلال منشورات الجمل، 2014)، قرة 4، ص 22

صيفته الشنوية مجرد عدل بعلمي أو تربوي يختص على نحو مجرد سلوكيات الناس الأخلاقية، وإنما هو، بالأحرى، تأسيسٌ فلسفي نظري لمفاهيم اصطلاح عليها ما وراء الخير والشر - واداة نفعها تجمع بين التشخيص الجيولوجي (وما يعتصبه من جهة تأويلي)، وضرب المطرقة عسى أن تنكسر القسم المتوترة في هوس الشر وسرازمه. وقد يكون المجاز الفلسفي الأقوى للمطرقة هو تجليز التعدد في عصر ذات منطقتين محدثتين، أوروبا مدحت عصرها وإسبانيا وجيرانها.

وبإيجاز، فإن النقد الحداثي للأخلاقي هو عهدة تأسيس نظري في المعسمة عسى هذا النحو تكون مساهمة حدود الأخلاق، وبإيجاز، أو مذاهل ومخارجها، مهنة مطربة - أي إتقان - هي نقطة التفتت المشتركة بين كل صوب الأخلاق العملية^(١)، فما وجوه هذه المسألة؟ وما رهايب الفلسفي من جهة ما يهيم إنشائه في صيانة الأخلاق الإنسانية الجديدة؟ هذا ما سحاول النظر فيه، وجماعه الأفكار التالية مساهمة ثنائيات التفكير الميتافيزيقي، فتجاوزها، ثم تشخيص الجيولوجيا للقيم الأخلاقية، فبيان نهايتها، وأخيراً، التأسيس الفلسفي للإتقان بوصفها أخلاق ما وراء الخير والشر.

أولاً: نقد منطقي للثنائيات الميتافيزيقيّة

ديم ينسلك صمم التفكير الميتافيزيقي؟ بحبيب بنشده "إن الإيمان الأساسي لدى الميتافيزيقيين هو الإيمان بتناقضات القيم"^(٢). فما الحد الفلسفي الممكن للميتافيزيقي كما شخصها بنشده؟ وما موطن القصور في التفكير الميتافيزيقي؟ وفيه تمثل المحدودية الفلسفية للسؤال الميتافيزيقي الكلاسيكي؟ وعلى أي محور يفترون التفكير الميتافيزيقي بالكذب في معناه الأخلاقي؟ هذه هي الأسئلة التي سسعى إلى استيضاح الأمر الفلسفي بشأنها، وفقاً لما حققه النص البشوي.

(١) عبد العزيز النقيدي: إتقان الحوت والشفقة (مناقشة: حامد الشحر والخرطوم، 2005)، ص 44.

(٢) Friedrich Nietzsche, *Essays philosophical compilation sous PV Par-delà bien et mal: Préface d'une philosophie de l'avenir. La Généalogie de la morale. Un droit politique pour compléter et décevoir: Par-delà bien et mal réapparaît publié, Giorgio Colli et Leo Strauss (textes et variantes établis), Cornelius Heine, Isabelle Wülfelmann & Jean Guillemin (trad.)* (Paris: Gallimard, 2006), 1^{re} partie: Des préjugés des philosophes, § 2, p. 22.

في ما يتعلق بعدد فلسفة القيم الميتافيزيقية، توصل الشخصيص الحبياء حي إلى اعتبار "الميتافيزيقا ثمرة لأخلاق تأتي بمقتضى تولد [] العوى لا يكتسبة"⁽¹¹⁾ وبناء عليه، لست الميتافيزيقا التي يعينها بنش هي "العلامة الأولى"⁽¹²⁾، أو "علم الوجود مما هو وجود"⁽¹³⁾، وإنما روح تفكير يعتمد بمنصبه العلامة للنظر في القيم الأخلاقية. ومرت ذلك ما شاع بين بعضهم من اعتماد في وجود تنافض هي أخلاقي يعمو ويمتد في ميلاد ينشع منه بالعلامة"⁽¹⁴⁾، ولكنهم كانوا يتولون في واقع الأمر ما حي وراه القسم الإخلاقي، وما يهتأ هنا هو الما-وراء (Jenseits)⁽¹⁵⁾ ومن ثم اعتبر الميتافيزيقا، إذ، بمنزلة حركة حيائية يضعها بنش في موضعها الحقيقي إذ يضعها في سطار الحياة يوضح بنش الأفكار الميتافيزيقية في الوجود الواحدة ثلو الأخرى بطريقة تكشف معها عن قيمها كأعراض"⁽¹⁶⁾. فكيف تكون مبررات فلسفة الأخلاق أعراضاً لمعط محصور من الحياة؟ ينش على هذا لأسس البثني "التمييز بين الظهور والشيء في ذاته، فإن بنش يفسره على أنه الظاهرة التي يعتر بها شعور بالحياة عن ذاته فيتنافض، وتعبر بها حياة عن ذاتها لا تجد نفسها في جوها الخاص بين كل ما يقع تحت الحواس، وتستبط لنفسها عالماً دورانياً يقع خلف حدود الظهور"⁽¹⁷⁾.

(11) Pierre Hebel-Sollitt, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Chantal Seulier & Laurent Vabille (1964), 2^{me} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 24.

(12) Arminio, *La Anthropologie chez F. Nietzche* (trad. de éd.), Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1994), t. 1, 2^e, p. 232.

(13) Ibid., 2^e, p. 179.

(14) عبد الرزاق بلعزور، بنش ومهجة الفلسفة: قلب رحمة القيم والتفكير الجمالي للحياة، القديم من العرب بحكم بنني (بيروت، دار العربية للعلوم والبحوث والدراسات، 2010)، ص 126.

(15) أي ما يكون وراء... ويعود بنش ذلك إلى حصرهم عن الحياة في حيزه فظلم وظهور، وذلك في الما-وراء... ينظر

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII, 9^{me} partie. Qu'est-ce que est anthropologie?*, § 284 p. 202.

(16) أرمين هك، فلسفة بنش، ترجمة إلياس بيروي (دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد

القمي، 1974)، ص 12-13.

(17) المرجع نفسه، ص 13.

إن الميتافيزيقا تفكير الخلط بين مفاهيم وثلاثيات لا تشرع العلم، الجبالوجية الخلط بينها ذلك لأنها مفاهيم حادثه ابتدعها العمل الأخلاقي المرتكز على حد كبير بأخلاقيات كسبية، هذا من جهة أتت من جهة أخرى، وعلى عرص أنها مفاهيم فلسفة كبرى ومقبولة للتفكير، فهي غير مبنية، بحسب تراثه، وإنما يكتف في تناقضها.

ممدو الميتافيزيقا على هذا الأساس من الخلط، مسحت التناقضات، «فكرية» التي أتاها العمل الميتافيزيقي في مجال القيم الأخلاقية، معتقداً أنه بصدور تأسيس مفاهيم فلسفية. ومن هذا المنطلق، رأى ييتسه أن كل ميتافيزيقا انتسب أساساً بالجوهر وحرية الإرادة. وبناء عليه، يمكننا وضعها على وجه الدقة بأنها العلم الباحث في أسطه أساسية للإنسانية، لكن بأخذها مأخذ الحقائق الأساسية⁽¹⁸⁾

- يتمثل القصور الميتافيزيقي في محدودية الطرح، وفي كمية التعامل مع الفهم. إن الميتافيزيقا تسيء الفهم، ولا تحسب التأويل، وذلك لاهتبارين فلسفيين يجعلان منها موطئ الترسس الفكري في الفلسفة، وهذا ما يجعل من التفكير نطاقاً من الضيق أو المقولات الروتينية، فهي تذهب لنفسها لا تقوى عليه فعلاً بإصلاح التفكير، حيث يتقدم الخطاب الميتافيزيقي حسه خطاباً لمعطون، اللامشروط، للحضور دون رتبة⁽¹⁹⁾، إن الزمن، سواء أخذ في معناه الفيزيائي والكوسمولوجي أم في معناه الذاتي والفنسي، هو إحداثة لا رمة سلامة التفكير. ومن ثم، يذنب تفكير الميتافيزيقا العناصر اللازمة في أحد مأكلة التفكير مأخذ الجهد اللازم فلسفياً.

على هذا النحو، تقدم الميتافيزيقا قراءة روحانية لكتاب الطبيعة مماثلة لما فعلت الكنيسة وعلمائها من قبل مع الأناجيل ولا بد من قدر كبير من الدكاء

(18) *Précis de Métaphysique, Œuvres philosophiques complètes, avec M. Blum, sous l'égide de l'Académie des sciences et belles-lettres. t. I. Fragments posthumes. 1874-1878, Gauthier Collin & Émile Meunier (éditeurs et variantes établies), Robert Borel (trad.), Librairie Slat de Louvain (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 14, p. 48.*

(19) *François Châtelet (dir.), La Philosophie, tome 2: De Kant à Husserl (Paris: Stock, 1979), p. 231 (1973 pour 1964, originale, Mouton, Belgique).*

كفي سطح أن نطبق على القطعة نفس المنهج التصريحي الصارم الذي طلقه
الفيلسوفون، اليوم، على كل الكتب⁽²⁰⁾؛ فما عاد أن يكون منطقي النتائج
المتباينة؟ إنه ضرب من "التحريف الميتافيزيقي"⁽²¹⁾، لأن التفكير على هذا
النحو مفسد للتفكير، وعروج به خارج مواضع الحق. وربما أدّى ذلك إلى
صدّع "الفهمي" في مبادئه أكثر من موضوع، خاصة أنه لا يتيسر طرح السؤال
على النحو المطلوب من الصرامة

- بخلاف سؤال الميتافيزيقي: ما هو؟ فإن السؤال الجيولوجي مركّب
لماذا هذا؟ ومن فعل هذا؟ وهو يستهدف الذات المتعلّقة من جهة نيلها
عافية أدوات التفكير. أمّا سؤال ما هو؟ فيتصبّ على موضوع التعلّص من جهة
التحريف، وينطلق مقدّمًا من أن العقل الفاعلي قادر على أن يحدّد المفهوم
تحديدًا مسبقًا، ثم يتصرّف هذا المفهوم شيئًا في الفلسفة، وبدل أن يتوسّل إلى
المفهوم بوصفه بناءً أو منتهى لحركة تفكير، كالبحري الاطلاق منه لتحديد
وجهة حركة التفكير، موضوعًا، وربما منتهيًا أيضًا. ولقد يشّ دولور كيف أن
"الميتافيزياء تصنع سؤال الجوهر بالشكل التالي: ما هو؟ ربما اعتدنا اعتبار أن
هذا السؤال بديهي، في الواقع، ندين بذلك لسقراط وأغلاطون. يجب العودة
إلى أغلاطون لرؤية إلى أي حدّ يعترض السؤال ما هو؟ طريقة خاصة في
التفكير"⁽²²⁾

وبناء عليه، بدل البدء بحدّ المفهوم أو الفكرة كما لو أنهما كانا معطيين
جاهزين وثلاثي الذات جعل غامضًا، فإنّ التخصيص الفلسفي لمهمة التحليل
الجيولوجي يرى في المقابل، أن منطق التفكير في بناء المفهوم بناءً متصيرًا
هو؛ لماذا هذا المفهوم بالذات وليس غيره؟ ومن ذا الذي حكم بتناقضه مع

(20) ينشأ إشكالي مفرد في إنشائها، فقرة 18 من 29

(21) Jean Chastan, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Descartes*, Éditions Philosophiques
S.M. de Paris Seuil, 1966, p. 128.

(22) جيل دولور، منهج والفلسفة، ترجمة أسماء الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، 1999)، ص 90. (تصغيف)

غيره من المعلمين؟ وكيف تولدت فكرة التناقض⁽²³⁾ نفسها؟ ولماذا تُستمر فكرة التناقض هنا ولا تُستمر هناك؟ وبأي صيغة تُستثمر؟ ولماذا تُستثمر أصلاً؟
يمضي الشّوال المتأخيري إلى لونهان نفسه سابقاً في فكره أو شيء، أو عالم، أو موضوع، وذلك بافتراض وجود حدّ المقطع ضروريه وكرومه مادة للتفكير ولادة له. ولأنكم شكّلت الميتافيزيقا بذلك عالمًا خاصًا بها، أودع به معترسات مكرّمة، ومقولات مجرّدة ما عاد الفلاسفة يقوون لاحقاً على انبثاق من قدوها في التفكير، خصوصاً أنّ الأفلاطونية أسّلتها قلزاً فلسفياً لا مردّ له من جهة دبرها معضيات وإجراءات لازمة لهذه التفكير الفلسفي ومعاطبه.

يقول بنشه من المحتمل أن يكون هناك عالم متأخيري، والاحتمال المطلق لوجوده يكاد يكون غير قابل للدحض. نحن نرى الأشياء كلها من خلال رأسنا البشري، وليس باستطاعتنا أن نقطع هذا الرأس. يسا بطل الشّوال المطروح مع ذلك: ما الذي سيتبقى من العالم لو أننا قطعناه؟⁽²⁴⁾ وقد كان الفلاسفة ينتهجون مسالك متعدّدة ومتباينة حدّ التناقض، فإن طرائق التفكير قد لا تتصوّر في اتجاه متناسب ومطارات فلسفية نقدية متحلورة في ما بينها، وأساساً تسابق في الغالب تحت دفع حساسة البحث عن الحقيقة (وتضعاف هذه الحساسية لحظة تولّجهم الإصباك بها) لانتزاع الاعتراف بتأسيس مذهب فلسفي خاص. ومن شأن ذلك أن يورّدي إلى رفقة كلّ الفلاسفات محلّلة بكمّ هائل من المتباينيات⁽²⁵⁾.

بعلّ الضرورة هي المتفكّك، في الأسس، في كلّ هذا من بين مقولات الفلسفة وأفكارها؛ فبدل تنزّل موضوعات التفكير والمطارات بشأنها في فضاء الضرورة الأرحب، وهو واقع للعالم البشري عيده، فإنّ الميتافيزيق نجح بها إلى افتراض عالم ثابت ومعقول وفكري ونقي، يوحّد قبالة عالم البشر

(23) Voir: Christian Jondreville, *Almanach: Figures de la connaissance cartographique*, Van ou br? (Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998), pp. 63-64.

(24) بنشه، إنشائي مطروح في إنشائه، فترة 9، ص 29.

(25) المرجع نفسه، فترة 6، ص 28.

ويعلمهم العمق. لذلك، ينهي التفكير إلى التخلص جراحاً عن إحباطاتي الزمان والمكان، والتعلّب عنهما بوصفهما الموطى الحق لحضور الفيلسوف هكذا، يعتبر عالم الميتافيزيقا فكرة مجردة معترضة قاسماً بعالم متحيّ بالتأكد غير أنّ هذه المعركة الفاتلة بما وراء العالم، تلج عالماً آخر في المكان والزمان، يصبح الزمان لأمته عدواً ومجرد وهم⁽²⁶⁾.

- كيف نستحيل الميتافيزيقا إلى مريض للكذب الأخلاقي والوهم المعكري؟ من الصحيح أنّ طبعه الإنسان النعتية لا تعفيه من حبه الإدمه في الميتافيزيقا أحداً، بل قد يحتاج إليها أحياناً لعمل الفكر اضطراباً، وحسب احتيازاً، لما في حولتها وأمناسها من تيسير تعليق مؤقت للعلاقة بالمباشر والإمبريقي. ونحن نقع في الميتافيزيقا طوعاً أو كرهاً، حتى في أزمنة احتباس النهوض الثقافي للتفكير الفلسفي.

ولكن على الرغم من سلامة نيات الميتافيزيقي (بالمقاييس الأخلاقية المتداولة)، فإن نيتشه يضع الميتافيزيقا موضع تساؤل نقدي، لما فيها من كذب وزد كان "يسمح بالكذب لعاهات سبيله، فإنّ هذا ما ينتمي إلى نظريته كلّ الإكليريسات ()"، ولكن الفلاسفة أيضاً، بمجرد ما يتصورون، بخصبيات رهبانية، أنهم سيتحكمون في توجيه البشرية، فإنهم قد مسحوا لأنفسهم حقاً في الكذب، وأعطاهم في مقدمتهم⁽²⁷⁾.

لقد يعود أمر الكذب إلى غير اللحظة الواقعية بحسب تأويل نيتشه⁽²⁸⁾ لكن، إلّا لم يُفَرِّد الكذب بالتحديد؟ أتردّ من حبه أصله إلى أخلاق الرضاة؟

(26) فلك، ص 45.

(27) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV Fragments posthumes* (Détail 1888 - Détail Janvier 1989), Éditions Minerva et Giorgio Cini (notes et variantes établies), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), 15 (422), pp. 494-497.

(28) يُنظر إلى نيتشه في هذا العرض الجانح بين الكذب والحلم والميتافيزيقا وحده "كان إنسان عصر الانحيازات الجذابة الحديثة يمشق أنه بصرف في العلم إلى عالم حقيقي تلك من هذا كان شأنا سويسر الميتافيزيقا، من دون العلم، لم يكن للإنسان أن يجد مبرراً للتشكك الذي أحدثه على العالم، ينشأ إنساني معرّض في إنسانيته، فقرة 27.

إن أثر الأخلاق في الميتافيزيقا هو الالتقاط آثا أثر الميتافيزيقا في الأخلاق
فهو الكذب.

ومن هنا فإن الالتقاط هو أصل الكذب الميتافيزيقي، غير أنه لا يترك
عصلاً عن ذلك هذا الكذب بما هو كذب⁽²⁰⁾ أثره اقترابات لغة الأخلاق إلى
الحياة التي يتوهمها الميتافيزيقي؟ أليس للحياة هي المستهدفة بالصحة في
هذا كله؟ أيقوى الميتافيزيقي على التعلت من الكذب، أم أن دعه «لأخلاق»
في فعله يحثه إلى الاستراة من الميتافيزيقا والأخلاق معاً؟ ومن هو الكذاب
بحسب نيتشه؟ أمو المائل بحكمته الفلسفية، أم المجاهر بحكمته المثبتية؟ إن
أهم موقف إيتيقي هو استنار نيتشه شخص الأخلاقوي الكذاب، وأكثر من كل
شئ يحتر الكذاب: المائة كذبة. ذلك إيمان راسخ لدى الأرستقراطيين
جميعاً⁽²¹⁾ مستهوى عرض الميتافيزيقي هو تحيّن صابة خافضة فعله، وغالباً
يريد الأظهار متعلقاً، ولا يعطين الفعل، غير أن فسه الحسيرة لا تسع الاعتراف
بتعطلة غيره له أو بقده.

وفي تقدير نيتشه، «يعود الكذب للمقدس من جهة المبدأ: إلى هروس
«فعل (...) : إلى نتيجة الفعل - اختيار النتيجة الطبيعية فوطيعة»⁽²²⁾ فما
الطيرة التي لتتحلها الميتافيزيقا لنصها إذا؟ إن مفعول مجاعتها في مجال
الافتراء لأخلاقي يحفزها على إظهار حالها في حلية بهيئة بقدر ما تظهر
الأفعال المنسوبة إليها بمظهر الأخلاقية. كهدفع انحصار المستحيلة للبشرية بضميق
عالمها إلى نهي أرحب الموائم للبشرية. عالم ما وراء الخير والشر؟ ثم «أي هيئة
تستخدمها الميتافيزيقا الآن؟ إنها هيئة وهم عملاق وبسي أحلام يصنعه الإنسان

(20) *Genealogy*, p. 265.

(21) فريدريك نيتشه، «ما الثقيل؟»، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تراشور مسندة للمسلطين،
ترجمة جيزيل فالور حليفر، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الطليعة، 1977)، بتر مراد راسي، المبررات
المؤشبة الروحانية للاتصال والشر والإشهار، (2003)، الفصل التاسع، فقرة 260، ص 247

(22) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*,
établi et fragmenté, Henri Albert (1906), édité sous forme double, le livre de poche, série classique
de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), 596, p. 125.

نفسه، إنها أكلوتوية حيوية يستلزمها ليتجاوز بها طبيعة الغلبة ولا يتكسب وجوده معنى لانهائية⁽³²⁾ فكيف نجهد الجيالوجيا للإسلاك بالأصل العيني المولد بمشاهيرها؟ وهل يتعلّق الأمر بقيم الأخلاق محسب، أم بالمقيم كلها؟

ثانياً: للقرار الفلسفي

٢ التشخيص الجيالوجي للفرصيات الميتافيزيقية

استخدم ميتشه عبارة "الرؤى الأساسية"⁽³³⁾ بشأن نشأة الأخلاق مد عام ١٩٥٥ في كتابه الفجر. وهذا يعني أنّ الجيالوجيا، باعتبارها مهنة لفرازة انحلالية والتأويلية والتقدية، قد تكوّنت تدريجياً حتى بلوغ عام 1٩٥7 في كتاب الجيالوجيا. كما أنّ ميتشه كان على وعي مبكر بعسر المهمة التشخيصية-التقدية للجيلوجيا علاوة على أنه كان على دراية مبكرة بأن زهرة القيم وقلبها جميعاً يقتضيان حتماً اعتماداً منهج الجيالوجيا. وعلى الرغم من قدرته الجيالوجية، فإنه يعترف بعسر رصد نشأة الأخلاق⁽³⁴⁾ إلا أنّ العودة إلى كتاب الجيالوجيا هي المعنية الرئيسة للتفكير النقدي لديه؛ فالفيلسوف معني، تمام العناية الفلسفية، بوضع الأخلاق موضع استفهام في ضوء افتراءات الميتافيزيقا أولاً

أف في ما يتعلق بفلسفة ما وراء الخير والشر، فيمكننا أن نعثر كيف أُلقيت أبعد الفراضم الميتافيزيقية لفيلسوف ثاء، غمس الأحسن (ومر الحكمة) فعلاً أن تتساءل في البداية ذلكم. ما الأخلاق التي يُسمى (أو يسمى هو) إبيق⁽³⁵⁾

(32) فلانك، ص 92

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philologiques complètes*, tome IV: *Aurore - Préface à l'Éternel retour*, *Fragmenta posthuma*; Ditsches 1888-Princeton 1981, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jullien Hervé (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), *Œuvres posthumes*, § 9 p. 23.

(34) Ibid

(35) ميتشه، ما وراء الخير والشر، فترة 6، ص 27

بمعهم بشه القيم المعرفية والكسب والجمالية والأخلاقية والسياسية على أنها مفترضا ميتافيزيقية، ظلت متوازنة ومتوازنة حتى أصبحت بمعرفة لوريم الممكّر الهائم بوجه الإسلام بالحقيقة؛ فلقد ظلت الفرضيات الميتافيزيقية ذات قيمة لديهم ومرهونة وممتدة وما أوجعها إنما الهوى والحقا ومعالجة النفس أسوأ أنواع مناهج المعرفة على الإطلاق، وليت أصلها هي التي عندهم الاعتماد فيها. وبمجرد أن يكشف المرء عن هذه المناهج بأعبرها أساسا لكل المبادئ الموجودة وكل صروب الميتافيزيقية يكون قد وحصلها⁽¹⁶⁾. فما مستطاع الجيولوجيا تجاه أعمال البشر التي نحلّ بعينهم المعرفية في التخلّق؟ ليست الأفعال هي مجملها، وبحسب التصريف البشري، مجالا للأول والمناجاة من جهة المنشأ والتصرّف أفعالا ملزمة؟ أليكون الطابع الأخلاقي أساسا استعالة الأفعال إلى واجب؟

يحدّد موكو مجال حركة الجيولوجيا في عالم الفرضيات-الأوزار في علاقة بالحاضر البشري ومنظوماته الخطابية ونظامية أفعاله؛ فالميتافيزيقيا توهم بمرجعيتها الأصل مطلقا لصواب تفكيرها الثاني، ومفترضا التّقابل في صلبه. أمّا الجيولوجيا، فتعكّك على نحو بعيد بناء الأصل في غير موطن الميتافيزيقية. وفي هذا السياق، فإنّ الميتافيزيقيا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل، تحاول إقناعنا عن طريق جهد هامض، بتصير يسرع إلى الإشراف والتجلي من الوعلة الأولى. أمّا الجيولوجيا فتعيد إنشاء منظومات الانصياع والظنوع، لا باللجوء إلى المفوّة النشويّة للمصر، بل إلى فعل المجازة في صروب الهيمنة والاستيلاء⁽¹⁷⁾. وهكذا، نكون أمام مفاهيم أساسية متشابهة أمام التشابك، وهي: التشخيص الجيولوجي، وإدعاعات الميتافيزيقيا، وافترسات الأخلاق. مما الذي يجعل من التّفنّد الجيولوجي للفرضيات الميتافيزيقية نقدا جديرا؟

(16) ميشو، إسحق، مفرط في إنسانيته، طرّة 9، ص 29-30.

(17) ميشو، موكو، جيولوجيا المعرفة ترجمة أحمد المطاني وعبد السلام عبد العالي، بيروت، منشور (الدار البيضاء) دار توبقال، (1988)، ص 55.

يختم انعراس الوعي الميتافيزيقي المفلوط في الفلسفة بإعادة تكوين هذا الوعي على أساس لزوم مملّكه لنوات التشخيص التي تطلو على الحق المشأ. أي ببناء بناء الأخلاق، كما يقتضي هذا العمل التشخيصي من الوعي أن يكون وهذا معنداً على تكوين حلول فلسفية آتية بشأن شأن الأخلاق. وما إن يكون محرم التشخيص هذه القوة، حتى يحل محل الرهانات الميتافيزيقي من جهة عنها بالمعولات خطأ! إذ كان، وهي الميتافيزيقي المثالي تُشَقُّط مولانه المجردة على الوجود، فيجوده بها.

وهو من جهة اعتماده الوهم أنه بصدده دراسة الوجود، يتهي إلى اتصال صفات أو قيم أخلاقية ليحملها كزماً على الوجود ذاته. وهذا ما نرى المثالية الميتافيزيقي بما هي فعلاً الفلسفة القوية لوعي غافل عن تحطه في كلبه اللات العضوية، تنوجه في تشريعية مطلقة، وتعتقد أنها ماهرة في استنتاج صفات الوجود من خلال مقولاتها الخاصة، من دون أن نعلم أنها لا تعمل بذلك سوى التشريع في ذلك متحيلة لقيم أساسية⁽¹⁾، كما الموقف الفلسفي لتعكير بعزم تدلر حركة نقد جذرية في ما وراء الوعي الميتافيزيقي وإيقاع في ما وراء أخلاق الخير والشر؟ أيفتصم الأمر من ينشئه المحرم على تجاوز الطرح الميتافيزيقي للقيم، وتقرير القول الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقي من وحي؟

2 - تجاوز الطرح الميتافيزيقي للقيم

تتمثل جرأة الفكرة الفلسفية حد ينشئه، وفي جانب من جوانبها المتعددة، في المقبرة على جعل الوعي الميتافيزيقي بنظام القيم وعياً متهاكاً فكيف بـ "أن نأخذ الأجراء الذي يديه ينشئه حيل الميتافيزيقي على محمل الجد"⁽²⁾؟ ومن تمثل أصالة النقد في تلك أسباب الموقف الفلسفي الذي يطرح جانباً الميتافيزيقي؟ وعلى أي نحو يضع النقد الجذري للوعي الميتافيزيقي موضع طلبة فلسفية وأخلاقية؟ وكيف يكون تجاوز الطرح الميتافيزيقي رأس حركة هذا النقد؟

(1) Glanville, p. 123.

(2) غلانفيل، ص 12.

١ - يترجم التفتُّن بالوعي الميتافيزيقي عن نفسه في تهكُّم ينشئ من محر الميتافيزيقي حيال عقل الطبيعة بالوثاق والفكر؛ فكلُّ أمر أو قيمة أو حديث طبيعة محصورة تتبر هوَّته المغايرة وشكُّل مجال قضائته. إلَّا أنَّ الطَّسمي هو ما يرمي الشَّريف والاصطناع والتَّصنُّع والاستهجان؛ فكلُّ ما هو على طبيعته ينأى عنه عن إفساد الوعي الميتافيزيقي له؛ ذلك أنَّ هذا الأخير يُلقِي مقدِّمًا بالطَّسمي (كلُّ ما هو طبيعي على علته) في ما وراء نفسه، أي قبالة ذاته وبهذا الكسب يتعامل ينشئ "ما قوَّة الحاجة الميتافيزيقيَّة، والضَّغومات التي توجدُها الطَّبيعة في آخر لحظة كي تتغلَّت؟"٤٠. إنَّ العلَّت هو الحرم على الانتاق من سبب الميتافيزيقي ومثاليَّتها المجردة. بل إنَّ التجريد ليزوِّد، في ما شخَّص ينشئ، إلى اثبات الفاعل عن فعله؛ فالذَّات الفاعلة لِشَخْصٍ بشريٍّ ما سرعان ما تتباعد عمَّا فعلت، وذلك بصفول تصكُّن الوعي الميتافيزيقي منها.

ولقد لاحظتُ نِشئه في الشَّباب الألمانيِّ صِروصًا وهو عُقْلٌ هي التسليم، يُسر الوقوع في حبِّ الميتافيزيقي. ومع ذلك، فإن الميتافيزيقيًا وجوه ضمهها، لأنَّ الشاب "يسمى لاحقًا شيء من الرِّبة من دون شك تجاه محض التفسيرات الميتافيزيقيَّة؛ إذ سيكتشف أنَّ مثل هذه الأحاسيس يمكن أن تتحقَّق له أيضًا من طريق أخرى مغايرة، هي طريق العلم"٤١. فهل تكون الميتافيزيقيًا على درجة عالية من الهشاشة حتى يتيسَّر لِنِشْنِ تَنَكُّت منه أن يذلت منها؟

بضرب ينشئ مثلاً من عقلانيَّة لِيستر الميتافيزيقيَّة في حديثه عن المومومات ضمن حِثالة الأنفس"٤٢. لهذا، يطغى التفتُّن النيشوي بمعالجات الميتافيزيقي

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome III, *Human, all too human: Un livre pour après dîner*, t. IV De l'état des mêmes et des autres, § 152, p. 127.

(41) ينشئ، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 17، ص 29.

(42) يفرط نظام الأنفس عند لِيستر على 1 النفس البشريَّة وهي نفس عاقلة (Intelligente) وذات روح (Ädliche). 2 النفس الحيوانية، وهي نفس لاروحيَّة (Instinctive). 3 نفس البدنيَّة، وهي نفس لاروحيَّة (Sensitive). رند تملَّزق إلى حلا هي.

Günther Wilhelm Loholz, *Le Admonition*, trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'abréviations par Émile Bouvier; suivie d'une note sur Les principes de la technique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré (Paris: Vrin, 1934), pp. 40-41.

محاور التفكير حدّ المعرفة الفلسفي الذي يعلن مقصد النقد ثم ملها وقد يش أول مقصودات الفكري للميتافيزيقا من جهة علاقتها بإنتاج الوعي العلمي المعنوط بشأن النفس يقول ميشه. "سمحوا لي أن أطلق هذا اللفظ على ذلك الإيمان الذي يطر إلى النفس بوصفها شيئاً لا -هالكاً، خالداً، ولا يتجزأ، بوصفها مادة ودئة هذا الإيمان يجب أن يطرّد من العلم"⁽⁴⁴⁾ فمن هنا ترقى الظنة المفسدة بالميتافيزيقا إلى مستوى تضج الموهب المرفوض لها. وهل يستند ميشه حركة للنفس عبر حركه تعصيل النقد الجفري؟ فما علامات نقد الميتافيزيقا؟

ب - تسويع حركه إعادة بناء التفكير الفلسفي ومناظره النقدية والإيقية حدة من مؤه التفكير النقدي القادر على حلحلة الثابت من صور الفكر الوثنية، لأن "تجاوز الميتافيزيقا هو، بحسب نيتشه، مهنة تقليدية ربّانة من جديده"⁽⁴⁵⁾ فما الذي يُراد إعادة بناؤه؟ أنشئ علاقة الذات المتعلقة بذاتها عنة هذه البناء المستعاد؟

سلكت الذات المتعلّسة في درويها الكلاسيكية منذ ديكارت مسلّكا ميتافيزيقياً، غيبة منها في العقل الفلسفي ذاته، كما يرى نيتشه خصوصاً مع تعلل استنولوجه العقل على معضلات تفكيره. فما كان من العقل الفلسفي الكلاسيكي إلّا أن يتتجب ضعفه في الميتافيزيقا إذ كانت الذات المتعلّسة تعرف ضعفها وتأن أن تعترف به حقيقةً ولذلك تجنب، في المطلق، إلى تدبّر درائع مواصلة نفسها بحيل المكر الميتافيزيقي. وعادةً تجدد في تجريدات لغة الميتافيزيقا ما به تؤهم نفسها، أو هي تطمئنها، عسى أن تتكسب من التقدّم في مجرى الانسجام مع الحياة، والتكف مع مقتضياتها. على هذا النحو، يتمّ "البحث في المواصلات الميتافيزيقية هي تأمين مستمرّ حريان الحياة تحت حائلة دُرْامة القتلواهر وعدم نهائيتها"⁽⁴⁶⁾

(43) فريدرت نيتشه، "في توكيدات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، (النص الأول)، طرة ١٢، ص ١٤

(44) Michel Foucault, *Discourse et le sublimisme*, collection Tel 220 (Paris: Gallimard, 1993), p. 8

(45) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome 2, vol. 2 Le Naissance de la tragédie, *Prolegomena zur Philosophie* (Leipzig: 1869 - Pörschke 1872), Giorgio Colli & Massimo Montinari

من المؤكد أن فيلسوف ما وراء الخير والشر هو الذي يتدبر مثل محصل
 المعاد من مثاليات الميتافيزيقا المجردة، التي قد ترتبط بها خطراً، ولذلك،
 يتصمم جهد الحركة التعلّيقية لترتبط هي الأخرى خطراً بأسس ألفت مبرها
 ومبادئ التي بها تتجرب في الحقل الفلسفي التقليدي. وناقة على ذلك، توجّه
 بيته إلى الميتافيزيقا التقليدية تقفاً عنفاً معضلاً، يتناول كلّ أسسها ومبادئها
 الرأبنة^(١٤٦)، مما العلامة الفارقة على جدوية التحد الفلسفي؟

ج - لَمَّا كَانَ مَشْهُهُ عَلَمًا سِكولوجيًا بِأُمُورَ الْقِيَمِ وَيُوطِئُهَا، فَإِنَّهُ يُخَصِّصُ
 الْمِتَابَرِيفَ كُلَّهَا لِتَحْلِيلِ خُصِيٍّ وَيَتَمَثَّلُ ذَلِكَ فِي عِلْمِ هَسِ الْأَعْمَاقِ الَّذِي
 يُخَصِّصُ بِهِ الْقِيَمِ الْمَتْنِيَّةِ فِي مَجْمُوعِهَا عَلَى مَنطَقِ التَّعْوِيمِ الثَّانِي كَمَا تَكْتَفِ
 هَسِ انْعِرَاسِ - حَلِيقِ سِكولوجي^(١٤٧) فِي جُوفِ الثَّنَائِيَّاتِ وَفِيهَا الَّتِي تَسُوفُهَا
 عَلَى أَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ الْأَسْدَادِ. فَهَلْ يُعْتَبَرُ مَنطَقُ الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ مَنطَقُ نَهْجِ الشُّغْسِ
 الْفَلَسَفِيَّةِ الْمَرْبُوفَةِ بِمَلْطِهَا وَالْوَامَةِ بِضَعْفِ قُوَاهَا؟ تُغْنِرُ الْمَقُولَاتِ الَّتِي يَتَوَحَّدُ
 حَوْلَهَا مَجْمَلُ النَّاسِ - كَيْ لَا يَتَكَلَّمُ عَنْ [فَلَسَفَةِ الْعَمُومِ] وَالْقَوَاطِ وَهَرَمِمْ مِنْ
 الرُّؤُوسِ الْخَافِيفَةِ وَرُؤُوسِ الْكَرْبِ - تَبْدُو لَدَيْهِ مِثْلَ مَسَاجِدَاتِ نَاجِمَةٍ عَنْ غَضَا
 فِي التَّظْمِيرِ مِثْلًا، ذَلِكَ الْاِئْتِمَادُ بِأَنَّ الْخَيْرِيَّةَ وَالْأَنَانِيَّةَ نِقِضَتَانِ، فِي حِينِ أَنَّ
 الدَّانَا (ego) فِي حَقِّ ذَاتِهَا مَحْرُودٌ مَعْدَمَةٌ كَبْرِيٍّ، وَمِثَالًا .. لَيْسَ هَذَا لَا تَصَرُّفَاتِ
 أُنَانِيَّةٍ وَلَا تَصَرُّفَاتِ شُيُوعَةٍ^(١٤٨).

لُطَاوَلِ الْحَدُوسِ الْفَلَسَفِيَّةِ لِلتَّحْدِ الْجِدْرِيِّ بِعَادِ بَصِيرَتِهَا الْمَبْتِ الْأَعْمَقِ فِي
 مَظَامِ الْقِيَمِ وَالْكَاتِيَّاتِ عَمُومًا أَيْسَ الْمَنطَقِ الثَّانِي الْقَائِمِ عَلَى اخْتِدِ الْقِيَمَةِ
 الْوَاحِدَةِ مَاخِذِ الْكِيَالِ الْمُنْشَطِي هُوَ ذَاتُهُ حَلَامَةٌ عَلَى تَشْطِيهِ أَنْفَاسِ الرُّعْيِ
 الْمِتَابَرِيفِي وَقَدْ ائْتَمَعَ عَلَيْهِ الْاِئْتِمَادُ مَعَ ذَاتِهِ؟ لَيْسَ التَّفْكِيرُ الْمُنْشَطِي هُوَ أَصْلُ

(Lecture et variantes oubliées), Jülich Hout, Philippe Lemaire-Lobache & Jean-Luc Nancy (Éd.) (Paris) n.
 Gallimard, 2003, p. 13, p. 129

(١٤٦) فُؤَادُ رُغْمِيَّةٍ، يَتَشَبَّهُهُ سَلْسَلَةُ الْفِكْرِ الرُّغْمِيَّةِ، ط 2 (الْقَارِئَةُ دُفَرُ السِّمَارِفِ مَعْمُورٍ 988 ١١ ص 76

(١٤٧) فِرْدِيْنَتُ بِنْتِشَ، مِمَّا الَّتِي يَجْمَعُهَا كَتَبُ كِتَابِ بِنْتِشَ، فِي، يَتَشَبَّهُهُ حَلَا هُوَ الْإِنْسَانُ، فُتْرَةٌ ٥،
 ص 73

(١٤٨) الْفِرْدِيْنَتُ بِنْتِشَ، فُتْرَةٌ ٥، ص 74-75

نصوّر للتشكيكي في القيمة؟ وهل من وجهه فلسفية لاعتبار القيم على هذا النحو من النصد؟ ليس التقابل انعكاساً لقضام باطني ثلوي في العقل الميتافيزيقي، وقد اسحل عليه فله واحدية كانه؟

أدرك العمل الفلسفي للتشوي أعماق القسم وقد اتحت لتاتها جرأاً أضداداً هول يكون "الثقدي لدى نيته"⁽⁴⁹⁾ هو العمل الذي ينصوي صمه يسر ما هو أكثر عمقاً معني المكاشفة الفلسفية وألأنا الميتافيزيقا العربية⁽⁵⁰⁾ إلا نسي "المكاشفة الفلسفية" هنا مقفلة حتمية ونصية يتخطى بها الثقدي المسمى ميتشوي؟ وإذا كانت المكاشفة مجازاً ثقدياً يلج حد "الأعدي، ألا تكون علامه قاطعة على جدية الثقدي؟ وما الموقف الفلسفي المخرج الذي يسائل مقتضاه يشه الميتافيزيقا؟ إله "علم نفس الميتافيزيقا هذا العالم طاهر" إذا، ثقة عالم حقيقة؛ هذا العالم مشروط. إذا يوجد عالم مطلق؛ هذا العالم مليء بالتناقضات. إذا يوجد عالم بلا تناقضات؛ هذا العالم كائن في صيرورته، ومن ثم يوجد عالم كائن: كل هذا ليس إلا استجابات خاطئة (نهجة ثقة حمياء في العقل إذا وجدت أيسمي أن توجد أيضاً فكرتها العكسية بـ"⁽⁵¹⁾ وإذا كان العقل هو منتج التفكير والقاضي محدوده وتطلعاته، هول يكون الثقدي الجدري نقلاً للعقل الفلسفي في الأساس؟ وما الذي يمكننا استنتاجه من حرص يشه على نهات الميتافيزيقا الحقيقية، ميتافيزيقا الثنائيات؟

نتبين ملاً سبق من تظنر الثقدي الفلسفي والتشخيص السيكولوجي للميتافيزيقا، هرم يشه تدبر أمرين اثنين قولهما إنفي، والأخر تأصيل فلسفي للغة الثقدي الجدوي؛ فهي ما يملأ بمرس أنملس الإتيقا واستحداث مجلداتها في ما وراء الخير والشر لا يقتضي الأمر غير تنقية هذا المجال من لوهام التفضاء القيمي ونناء عليه، بعيد يشه مضافة علاقات التناسب الذاتية بين قيم الخير والشر وتنظيمها في أخلاقية بديلة

(49) هناك، ص 5

(50) المربع فله

(51) Nietzsche, *Le Pessimisme de philosophie*, § 287, p. 320.

في هذا السياق، يجوز للمرء حقاً أن يشك، أولاً، في ما إذا كان ثمة من أصداد على الإطلاق؛ وثانياً، في ما إذا كانت تلك التقييمات وأصداد القيم شبيهة التي طبع عليها المتألفون بختامهم، مجردة تحملت سطوتها، ومجردة منظورات مؤقتة، منظورات من زاوية معينة ربّما من أسفل إلى أعلى ربّما، منظورات نشأ بمنظور الضمعة⁽¹²⁾.

أما في ما يتعلق بالمرم على تجلّير أنفاس القعد، فإنّ عمل بيته ستمثّل في حاله التباين بما إلى أصل أخلاقي مُصْغِب للحياة، إنّها أخلّوا محس الحياة وليس ثمة ما هو أجدى للحياة من نقد جديّ لظاهرة الحلقية؛ ذلك أنّ "بيته يرفض التباين بريقاً ومفهوم الفلسفة المسي على النقد وفق منظور مختلف تماماً؛ إذ لا ينظر إلى المتألفين من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية، وتبدو بيته بمتزلة سياق حياتي نحاول فيه أنواع من التقييم أن نؤكد ذاتها، وبمرحلة حركة تصل بها إلى أولوية تقيم تحمل على اصمحلال الحياة وإدلالها وإضمارها⁽¹³⁾" فما هذه التقيم في مجملها؟ ألا يختزلها بيته في أشهر مقولات المتألفين⁽¹⁴⁾ "وأعزها على تفكيره. الخير والشر؟ أليكون نقد أخلاقي الخير والشر حبة للتأيسس لأخلاقي ما وراء الخير والشر؟

ثالثاً: المساءلة النقدية لأخلاقي الخير والشر

بأي معنى يعتبر بيته مساءلة النقد للخير والشر أوّل مساءلة صريحة للأخلاقي؟ هل لأنها الأكثر إصراراً وحرارة ونزوعاً لكبرى مفاهيم الفلسفة لأخلاقي؟ أليكون العقل العلمي قبل النشوي محسّس الأخطاس وما عاد يقوى على إدراك منابت الخير والشر الأخلاقية؟ لقد كان زورلدشت، هو أوّل من

(12) بيته، "في تكميمات الفلاسفة"،قرة 2، ص 23

(13) ذلك، ص 12

(14) ينظر هنا العديد "في الميتافيزيقا" يشير الخير عند قنطس الفلاسفة والوسيط إلى الوجود المنسبت لتكمال الظرفي الخير والوجود وأحياناً الله كثيراً مرادفات. وجد أنطون، نكو، فكرة الخير في هذه العالم المعمول⁽¹⁵⁾

Alain Lersch, *Les Advers de la philosophie*, in: *Essays de philosophie* (Paris: Odéon, 1997), p. 173

شخص في الصراع، بين الخير والشر، المعجزة الصغيرة المحركة لمجرى لأشياء. وإن إعادة موضوعة الأخلاق في الميتافيزيقا وهي مُدركة بوصفها قوة، سيلا عينة في ذاتها، ذلكم هو أثره ومن صناعته⁽¹¹⁾. فما فضيلة وضع النقد الحبري للخير والشر موضع استهزام؟

قد نوبت للنقد الجذري عند تصوّرات العلامسة الأخلاقيين للخير والشر وبمقدمهم للخير⁽¹²⁾ في مقابلته مع الشر. وهي تصوّرات فتحة من شرط تجريده قوى الخير والشر في الإنسان، وقوى الحياة في الفكر، وفصائل التفكير المعسفي في تجرّيدات العقلية الميتافيزيقية. فكيف تُعرف هذه الثنائية في مألوف الحكيمتين الشعبية والفلسفية؟ وفيه تمثل الفتحة الفلسفية التي أتاها ينشأ بشأنها؟ وأخيراً، على أيّ محور يرى فيها النقد الجذري بدءاً أخلاقية ونجرباً للحياة والإنسان؟ هذه هي مجمل المساءلات التي سنحاول النظر فيها على أساس تحليل منطوق النص النيتشوي.

- إن في التبريف الكلاسيكي للخير والشر احتكاماً إلى ما هو معطى من أخلاق عاتية ومقبولة على محور جماعي غير مشروط. ويُفرض التواضع بشأن دلالة للخير في العادة إلى المنافع من أعمال الناس وصلاحيته المباشرة، حيث اعتُقد - في ما يُعتبر النقد ذلك خطأ - أن قاعدة السلوك الأخلاقي هي العمل في تناسب والمنفعة من الأخلاقيات الثلاثة وقد كشف ينشأ عن هذا الميل لحسن الناس للخير⁽¹³⁾ على الأعمال الملموسة ذات المردودية المادية أو المقبولة، معولاً ونفسياً ووجدانياً، من قبل مجتمع بشري بعينه

(11) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1 *Le Cas Wagner. Crispérisme des idoles, L'anacréon, Sous Anna. Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (texte et variantes établis), Jean-Claude Mérary (trad.) (Paris: Grasset, 2004), "pourquoi je suis un dionysien." 2. p. 335.

(12) يُظهر هذا التعليل "الخير" يستخدم التلازمة هذه الكلمة وفي كلّ ثلوثاتها، كسائر الناس مراراً من الاستعمال أكثر ملازمة للتلازمة يتقاطعان في الأخلاق. الخير هو المصوغ المعياري الأساسي للأخلاق. والإيق. إنه ما يبرهن عليه باعتباراً للأفعال المتصرفة وما يجب عليه من اعتباراً للأفعال المتصرفة. المتلازمة فمعظم الفلاسفة يعتبرون بين الخير والواجب.

Lecher p. 73.

في هذا المعام يقول نيتشه: «صالحاً مدعو الناس ذلك الذي ينع «استوك»
 لأخلاقنا تلقاة وسهولة بمثل دافع طبيعي بحكم معقود متولدت عند رمى
 طويل، وذلك بحسب ما تعلمه تلك المسلكيات الأخلاقية [] يُدعى ذلك
 لإنسان صالحاً لأنه صالح شيء»^{٩٦}؛ لكن، وبما أن الإحسان و لشئعه وما
 شابههما راح، ضمن التبدلات التي طرأت على القيم الأخلاقية، تُعدّ صالحاً
 شيء، وتُعتبر معيقة، فإنّ المحسن والمطوف هما اللذان يستيان اليوم
 صالحين»^{٩٧}، فمن هو الشئير بحسب هذا المعقاس الأخلاقي؟

إنّ كلّ منْ يخالف هذا المترج في الفعل البشري المعتمد بتغيريته داعيٌ شئيراً
 وشئير يعني^{٩٨}، لم يكون المرء لأخلاقياً (عليه الأخلاق)، وأن يمارس ما
 بهائي الأخلاق، ويناقض الأعراف، معقولة كانت تلك الأعراف أم سجيبة وقد
 قلل المرء بالأمريس يُعتبر في كلّ القوانين الأخلاقية على مرّ العصور والثقافات
 بمنزلة الأمر المضّر، حتى أنّ عبارة نُشرتْ عدلت تجعلنا اليوم نذكر مباشرة في
 الضرر المتعلّق بلّي القريب»^{٩٩}؛ لكن، هل تقبل الفلسفة التقدّية مع نيتشه بمنى
 هذه الحدود للخير والشر؟ ألا يتعلّق الأمر بافترافات العقل البشري وقد خرج
 إلى مضامات ميتافيزيقا الأخلاق؟ فلماذا لا تُنسَقْ حيرّة الفعل البشري وشره من
 تقويم المبدعي للحياة ومهانتها؟ ألا يحتمل نيتشه التهربين في مصدر واحد؟
 وسواء أكان خيراً أم شرّاً فإنّ المترج ليس خيراً ولا شئيراً بل هو لا يدرك
 الرابطة التي تجمع بين صالحها الخير وجلاّدي الشر المحض.

يتساءل نيتشه عن مآل المسح في الترحيم والتفكير والأخلاق، فيقول:
 «أي شيء يُعدّ ميتاً؟ لكنني قد قلت ذلك من قبل كلّ ما يتأتى من الضعف،
 ومن الحسد، ومن الانتقام»^{١٠٠}. وثيقاً لثقتك، من الألام على التفكير الإتيقي أن
 يرقاب بشأن أخلاق ذات متشاً عسي-موضعي.

(٩٦) نيتشه، إيتي مطوف في إيتيته، فترة ٩٦، ص ٩٦-٩٧.

(٩٧) الصبح نبي (اللاتر).

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٩٩) غريغور نيتشه، نقيض الصبح، مقال قلعة على المسيحية، ترجمه علي مصباح (بيروت: بصاد
 مشروبات المحل، ٢٠١١)، فترة ٩٧، ص ١٣٤.

يُمكنُ بثته صيغةً فلتيةً فلسفيةً مؤرّعةً لمنطق الحبر والشّر، وعلى نحو ما ينتهج في سنّه المُعدّ لديه، المسألة سلاً لتعمية تجرّيلات أخلاق للحبر والشّر للحياة، فإنّ مطلب حفظ الحياة والشّر يكون معياراً للاستعظام بشأن مع الشّئ من عدمه لهما. وساء عليه، يتأصل عن صلاحية شأنه الحبر والشّر قائلاً "هل أضافت الموتُ الإنساني إلى حظّ الآن أم يشرّبه؟ هل هي أمّارة على فاقٍ، وعلى معبرٍ وعلى انحطاط للحياة؟ أم، على العكس من ذلك، إنّما توحى دلائلاً والموتُ وإرادة الحياة، يشجعانها وتماثلها ومقتلها؟"⁽⁶¹⁾ فتنّ ذا الذي حكم برؤس الإنسان والحياة لسلطة المعولات الأخلاقية؟ أيكون إسان الحبر والشّر نفسه؟ أنكرن قيم الحبر والشّر سلطاناً متزّلاً، وعلى الإنسان الإيمان به؟ أليس الإنسان هو الذي أوجد نفسه عقلاً من أخلاقه؟ أليس الحبر والشّر عقلاً الإنسان والحياة والفلسفة الأخلاقية؟ والحق، إنّ الناس قد أعطوا أنفسهم كلّ غيرهم وشؤونهم. وللحق، إنّهم لم يتلقوه، ولم يجدوه، ولم يهبّ إليهم مثل صوت من السماء"⁽⁶²⁾

إنّ الوعي الفلسفي الضارم لدى بثته شأن صلب منطق الحبر والشّر يجعل من هذا المنطق مجرّد لغة، وما للتوصيفات العنيفة والشّريرة، لّا انحصاراً لتوصيف يحمي تعذّر فقه الإنسان لأفعاله ومسلقاتها ودهاناتها وبمعها وضررها. ومن "لو قدّمنا للتضحيات للقيام بالحبر لو بالشّر، فإنّ ذلك لا يثير من القيمة الهائلة لأعمالنا"⁽⁶³⁾ وبما عليه، تكون أخلاق الحبر والشّر محض ابتذال (التمثال) لعقل فلسفي ضلّ سبيله في التماطي الإيجابي مع الحياة. حبل الإبداع الإنساني لتعظيم الفعل البشري بوصفه فعلاً من أجل الحياة، أنتج الإنسان ابتذالاً أخلاقياً لتوصيف أعماله توصيفاً مجرّداً.

(61) بثته، في جبهة الأعلان، تفسير، فقرة 3، ص 34

(62) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI. Avec portrait Zarathoustra. Un livre qui est pour tout et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Massimo Montinari (éditeurs et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 1^{re} partie Les Discours de Zarathoustra (des naïfs et une fin), p. 72.

(63) هيرفريتش نيتشه، العالم للجهل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي، بئرباشا والنشر والتوزيع، 2003)، الكتاب الأوّل، فقرة 13، ص 43

إذا كانت البدعة الأخلاقية من محطّات الأعمال الشرّية التي تسجل
عليها كذبتها وقتاً لمعايير العقل الفلسفي المتأقّد، فإنّ تقويمها بتقديرات
التفكير الإنساني هو المهمة الفلسفية اليشوية الأوكدة. إنّ العزم على تدبّر مثل
التأسيس النظري للاتقا الفلسفيّ هو الذي دفع نشته إلى اعتبار بدعه أخلاق
العبر والأثر مشكلة نظفيه بالمعنى النظري لمعهوم المشكلة الفكرية. وبناء
عليه، ليس القول اليشوي في الخير والأثر تهوُّلاً وتجاوزاً على معانيه الثمن
من إمبريويات الحياة، وإنّما هو عمل فلسفيّ بحق.

في هذا السياق، يصوغ بنشه مشكلة في فلسفة القيم الحديثة قائلاً: "إنّ تربية
تاريخية وفيلولوجية، متى أُضيف إليها حسّ نظري دؤوب في المسائل النفسية
بعامة، قد حوّلت مشكلي سرياً إلى هذا المشكل الآخر تحت أية ظروف اخترع
الإنسان أحكام القيمة هذه من خير وشر؟ ولماذا قيمة هي لها بدانها؟" ⁽⁶⁴⁾ أنكمس
هذه القيمة في ما أودعه الإنسان من ظلمة نصيبته المرهنة فيها؟ أليس نعلم
الاعتراّب الذاتي بالذات هو أصل المجرّح بالنفس إلى أمن الأخلاق؟

يلوح هذا الأقى على أنّه مفرس نجرّد الإنسان لذاته وحياته وعالمه
ولآخرين كيف للأخلاق أن تتّكسب الإنسان لتخفّله عن إدراك المخاطر التي
أودعها فيها؟ ألا يفتزم في طبعه الأخلاقية أن تهب البشر اعتزازاً بالحياة
وبلوانهم، وإضالاً على فحريّة التفكير في الأخلاق، وإدياراً تجاه رمرّة
التجرّد فيها؟ يفرى ذلك إلى أنّه لم يتمّ التفكير بأكثر رعاة إلى حدّ الآن،
مما نثم بشأن الخير والأثر: لقد كان هذا دوماً عملاً خطراً ⁽⁶⁵⁾ فقيم يكمن
عصر المخطوطة؟ أهي المخاطرة بالآفات والعلة؟ ألا يستهدف التوصيف
الأخلاقي لهما خرائز حفظهما؟

لقد توقّف المثّشخص التقني لقيم أودوا الأخلاقية المعاصرة عند إشباع
معدية قيم ناسية يتناظر بمقتضاء الخير مع التنازع والأثر مع الضار ولا يرى

(64) بلشيه في سبيل حياة الأخلاق: تفسير، جزء 3، ص 34

(65) Nietzsche, *Essays philosophiques complètes*, tome II: *Human, all too human*, § 2, p. 14

منته، عكس ذلك متجاً للضرر الذي يبلع حط استرفاق غرائز تعظيم الحياة في الإنسان عبر الأخلاق نفسها؛ فقد تبين أن ثقة نظرية أخلاقيه اليوم، هفيدة حاملة من أساسها، تراج لها إتكترا مشكل خاص، ويعد أن الحير والشر يشان عن محض التجارب الثقافية وغير الثقافية يسمى خيراً؟ كل ما يحفظ النوع والشر كن ما يعثر به، وهي الحقيقة فإن الغرائز الشريرة هي مفيدة بلوحة أرفع، وملائمة لحفظ النوع بمقتضى الغرائز الطبيعية، إلا أنه لديها وظيفة مختلفة⁽⁶⁶⁾

ألا يجدر ملاحظة الأخلاق للفرق بين الكائن من الأعمال والمعنوس منها بالحيان درماً للحلطة بينها؟ أليس الحلط بين الكائنات ابتداعاً لروابط بينها ومراعات لا تُحتمل عليها إلا جزافاً؟ يتخذ منته صفة الشرير في منطوق البسمة لأخلاقيه، يكشف عن اتصال وولبط نسب بين الصفات والموصفات وهي هذا لإطار يقول: "شرير هي العبارة المميزة ل: إنسان، بل لكل كائن حي يفترض وجوده"⁽⁶⁷⁾ عما هو الاستيعاب الفلسفي النظري للمساءلات الثقافية النبشوية للخير والشر؟

سننتج مما تقدم أن مساواة الخير والشر هي مساواة للتكليس الفلسفي بعالم من التفكير، تكون معه قيم الأخلاق الحق فينا مبدعة في ما وراء الحير والشر ألا يتوقف هذا التأسيس عند حقيقة أن الإنسان هو الذي "أبداع القيم، وسر الأخلاق، انطلاقاً من موضوعه، وانسجاماً مع رغباته وأهوائه"⁽⁶⁸⁾ ولكن، هل يتوقف التأسيس عند منته في حدود نلوع الإجابة عن مشكلة فلسفية كان قد صاغها في ما سبق ذكره بشأن مقياس فيمعي الخير والشر؟ قد تستحيل الإجابة بدورها، في تكبير حي ومتعرس في ثروة إنشائية، إلى مساواة جديدة، وهي يتوقف التأسيس النظري ويتأكله في المقابل، إن هو قدم أجوبة؟ إن من هير سنه الأكند الملمي للنيتشوي أن يركن للتكبير إلى الشكون في أخلاق ما وراء الخير والشر.

(66) ينشء العلم العقل: الكتاب الأول، فقرة 4، ص 37

(67) ينشء إنساني خطوط في إنشائه، فقرة 45، ص 78

(68) يرحا مير، ينشء بني المتفوق (بيرون، منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28

قد يشيئه كيف أن المسألة الفلسفية المتأخية لا تتعلّق بتوارث ونوالد
وتعامل مع غيرها من هواجس التفكير المنقرسة في صميم فكر البفظة^(٦٩)
أبكون هذا قدر قضاء الإقامه بالفكر والحداء في ما وراء أخلاق الخير والشر؟
بجب يشيئه بالقول: سوجلت عندي أجوبة علّقة وخاطرت بأجوبة علّقة، ميرث
بين المصور، والشعوب، ومراتب الأفران، وخصّصت المشكل الذي بهشي،
ومن لأجوبة خرجت أسئلة جديدة، وأبعلت، وغروض واحتمالات^(٧٠)، وما
العمل الفلسفي اللازم، محسب يشيئه، كي يتصيّر مؤلّف جبالوجيا الأخلاق؟

كما أنه بين كيف أن مفعول تلك الأسئلة والمشكلات الفلسفية هي التي
بمفصصها صار (لي) في النهاية بلاذ خاصة، ولرض لي، عالم صامت، متنام،
مردهر، حدائق سرية بوجه ما، كم تحطّر على قلب بشر^(٧١). وبناء عليه، نكون
هذه الأخلاق المكرّية التي أنسها يشيئه حتية تتوسّع معها دائرة المعرفة الجدلي^(٧٢)،
لننتهي بها شعورا بسلامة خاصة بعمل جبالوجيا الخير والشر

وفي هذا السياق يقول: آه كم نحن سعداء، نحن العارفون، شريطة أن
نعرف كيف صممت كفاية لوقت طويل أ. ^(٧٣)، فما عسى أن تكون التربة
الفلسفية التي يتعلّث عنها يشيئه؟ ألا تكون فلسفة جبالوجيا الخير والشر،
وأدوات تشخيصها التقدي، واعتباراتها لما وراء الأخلاق؟

وأبعا: جبالوجيا الخير والشر

إن المسألة الأخلاقية عند يشيئه هي عتبة التشخيص الجبالوجي الذي حدّه
يشيئه منذ تصدير كتاب الجبالوجيا إنذ، ما لي أصل هو في الحقيقة أصل الخير
والشر لدينا؟ في الواقع، إن مشكل أصل الشر قد شعلني وأنا في الثالثة عشرة

(٦٩) تدكير البفظة (La grande de la vigile) تناوله ميرلو-بوندي وسين ذكره، ينظر
Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, PUF/Gallimard Paris, Oulimard, 1991),
p. 14

(٧٠) يشيئه، في جبالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة ٣، ص 34

(٧١) المرجع ص

(٧٢) المرجع ص

صيًا؛ وهي من حيث يكون القلب نصفاً للرب ووصفاً لألعاب الطفولة، مدرت له طعناً لمسي الأحياء الأولى، تمرين في الكتابة الفلسفية^(٦٢) إذا، إن الاهتمام الشسوي بمشأ الخير والشر لغمام مكر ومواصل.

- قد تكون القوة قوة معتدلة متعلقة، كما هي الحال مع أرسطوطي الفكر والشاهد البلاء من عظماء التاريخ والسياسة والشلاات النية من عصي المجتمعات البشرية التكوينية وقد تكون القوة قوة واحدة محتمة كما هي الحال مع الضمعة والمعشر من البشر؛ فهي تناسب مع قوى الفعل الفعالة، وقوى ردة الفعل لاركانية شأ مفهوم الخير والشر؛ ذلك أن ثمرة البحر والشر ما قبل تاريخها المردوج. أولاً داخل روح العاشق والطبقات المهيمنة من كانت له القدرة على مجازاة الخير بالخير والشر بالشر، ويمارس المجازاة فعلاً، أي معتزلاً بالجمل ومحتطاً للتأخر، ذلك سيؤدي خيراً، لكما من كان هجرًا ولا يستطيع الانتقام فيعتبر سيئاً^(٦٣).

ولا يتعلق مفهوم القوة بالنسب في معناه الأرسطوطي فحسب، وإنما أيضاً في معناه الطبيعي، حيث تتكون القوة أيضاً من العضوية البيولوجية، ووظيفية الأعضاء الجسدية. وبهذه عليه، تمثل القوة الجسدية التي يملكها بعضهم في حافية الجسد وسلامته من العاهات والأوبئة. غير أن في صلب قوة النسب التي لبعض الأرسطوطي، يُصنف ذوو الاقتدارات الجسدية منهم ضمن الأقوياء. وهكذا نجد أن البيولوجي والارسطوطي قد امتزجا في 'فوق الخير والشر' المناهض للمسيحية عند بنشيه بما يخص كل الإنسانية وفقاً لعملية إحصاء تصبح فيها العقولتان 'قوي' أو 'ضعيف' نواحي للثبيل والوضيع، ونصبح الأولى حليفة من ولدوا سادة، والثانية خليفة من ولدوا عبداً^(٦٤).

(٦٢) المرجع نفسه، ص ٣٣-٣٤

(٦٣) بنشيه، إنساني صراط في فلسفته،قرة ٩٥، ص ٥٩

(٦٤) بانكو لافري، بنشيه، ترجمة جورج جعاه، سلطة اعلام الفكر العالمي، العناصر (برود الموضحة الحرية للقدوات والشر، ١٩٩٣)، ص ١٥٥

- يتخذ أصل الخير والنشر بالشعور بقوة الانتماء إلى سلالة بشرية مقدسة. إذًا يشكل الإحساس بالانتماء إلى روح جماعية، هو الآخر، مشأً لأصل حمل معنى الخير والنشر على هذا الإنسان أو ذلك أو هذه الجماعة أو تلك إلا أن ما يميّز هذا الأصل محضية الحب فيه فالخير لا ينتمي إلّا إلى رمة، لأخيار، لنا النشر فلا يسمى، في العمل، إلّا إلى الأشرار. ومرد ذلك إلى أن "يسمى الخير إلى الصالحين، أي إلى مجموعة لها إحساس مشترك؛ لأن كل الأفراد مرابطين فيها بالاعتبار الذي يولوه لروح النشر وينتمي السبي إلى الصالحين" الأشرار؛ أي إلى لامة من الحاضرين والعاجزين لا يربط بينهم إحساس مشترك⁽⁷⁶⁾

إن القوة التي تتحكم، إذًا، في أصل التوصيف للخير والنشر هي قوة أصل "الحسب والنسب"، كما قالت العرب قديمًا وإن هذه القوة تجعل من الأخيار، في منظور ميتش، وحدة متكبرة ومتنوعة وصليّة الانتظام الداخلي لتتوزع قوتها وأصالة معدها⁽⁷⁷⁾.

- تزده الجبولوجيا أصل مفهوم الخير والنشر أيضًا إلى عروف الفكر عن عالم الطبيعة لتوهم عالم ما بعد الطبيعة. لقد كان الحقل الطموح إلى الفعل أملًا لاهتبارات ما وراء طبيعة في ما يمكن أنه نهية إيلاء القوى الماورائية من مكافأة لقاء خيرية أفعال؛ فلقد كانت يفيئة العمل ماثورة إلى طيعة، وليس إلى خدمته للحياة والإنسان، فيمسك التشخيص الجبولوجي إذ ذلك يفرع آخر من أصل الخير والنشر. وفي هذا السياق يقول ميتش في إرادة الاقتدار: "كفي بفعل بمزيد من اليقين، نأمل في استباعات أخرى غير قابلة للمراجعة وفوطيعة. بهذه الشاكلة تولدت فكرة الخير والنشر التي ظهرت بمعزل عن المفاهيم الطبيعية نعات: "ناعم"، و"صاار"، و"مسرع"، و"مخفف" للحياة. بهذا المعنى كنا نتجبل حياة

(76) ميتش، إنساني مفرط في إنسانيته، نظرة 45، ص 69.

(77) لمزيد من التعميق، ينظر هذا المصطلح. "الصالحون-جماعة يسما الصالحون كله شبيهة بالبنار. ولقد كان، صبرنا خير وسبي الوقت طويل مرادفًا (مولدتين - النشر) للجيل والحقير، والسيد والعبد في المقابل، مع يكن يخلو إلى الفتوة كسبي؛ فهو قادر على الانتظام" المرجع ص

أخرى، يمكن لهذه العكسة أن تكون حتى هي تعارض مباشر مع المفهوم الطبقي للخير والشر^(٦٧). لكن، ما عسى أن يكون العرض الفلسفي من وراء التخصيص الجيولوجي لأصل الخير والشر؟ أهو التحد الجدي والإسك ر "ميمة الميم" ومن ثم "فلب جميع القسم" خدمة للحياة ولتراءا لأخلاق العظ من دقرو الميم؟

يمكننا تحديد هذا العرض في مستويين اثنين؛ فالأول هو رة صحاله التفكير انشري إلى أخلاق الخير والشر وفي ما يتعلق بينه، ذلك "منتهى غرضه هو الحكم على قيمة الأخلاق. فكلمة "جنيولوجية" جديدة في الفلسفة، ويستعملها ينشئ ليشير إلى أن الخير والشر ليسا قيمتين في ذاتيهما، وإنما هما نتاجان لتأريلات قديمة كآ ورثناها"^(٦٨) هكذا، تحولت التأريلات، من فرد نواترها والتألف معها على ونهني الخطأ والمقصد الطيب، إلى توصفات ذكورية تُعقّلة للتطويعر، فاعترفت مقولة الخير والشر، إذا، انتحالاً لصفات لأشياء، وتزويراً لها

أما المستوى الآخر، فيتمثل في نعية الجيولوجيا للحد بوضعه مرف نفسه بحكم بخرية الأعمال وشرها، سة إلى هذا العمل أو ذلك. وكيفما كان العمل خيراً أو شراً، فإنه، بحسب ينشئ، يكيد للحياة كيداً. لذا، "يبدو خير لأخلاقي وشرها، بما هما قيمتان للفضيلة، للحياة ضد الحياة"^(٦٩)

من التصحيح أن الخير لا يكون هي نظر التفكير الإنشائي إلا غيراً محضاً، وفي ما وراء خير أخلاقي الخير والشر ولا يكون الشر إلا كذلك، وفي ما وراء شر أخلاقي الخير والشر إلا أن هذا الاعتبار لا يفيد، البتة، بأنهما ثابتان من جهة معاهما؛ لمظهورات الأفراد والمجماعات والتأريلات البشرية متغيرة ومتمايزة

(٦٧) Nietzsche, *Le Abner de puissance*, § 98, pp. 125-126.

(٦٨) François Guerin, "Nietzsche: Schopenhauer et Kierkegaard, les vertes fondamentales et leurs contradictions", *Monde de culture, revue d'histoire*, Le Point, no. 85 (Septembre-Octobre 2007), p. 82.

(٦٩) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 141 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 88.

ومستحيله إلى أوضاعها أحياناً. وبناءً على، "يطلق نشته من هذه النظرة بفقر
بسنه الخير والشر، وليس الخير خيراً لكل الناس، وليس الشر شراً لكل الناس،
بل يمكن حيره وشره، وما هو خير لهذا الإنسان قد يكون شراً لغيره"⁽¹¹⁾

وقد بين رولشت ذلك في اعراضه على صلب "الزوج" الشرقي "النفيل"
وعن التفكير لديه؛ إذ يرى فلسفة رولشت المتوحد مدقته والمتنثر بعينه أن
ليس الخير كذلك لدى الكل، وكلنا الأمر في ما يتعلق بالشر هي (الواقع، ب
"الذي اكتشف به هو الذي يتكلم هكذا: هذا حيري أنا وشرّي أنا؛ وبذلك
الجم بسن المخلد والفرم للنفيل يقولان: "خير الجميع، شر الجميع"⁽¹²⁾). فلا
يكون الفاعل في حيرته إلا حيداً، أنا فاعل الشر فلا يكون إلا حيداً. وكيفية
استعالت معاهم الخير والشر باستحالة قيمة الأخلاق نفسها، فإن المظن يكون
هو ذاته والحيث هو ذاته.

خامساً: جيبولوجيا الطيب والخبيث

ما الذي فلت اتنيه نشته عبر النقد الجدري بشأن الطيب والخبيث؟ إن
القناعة الفلسفية التي توصل إليها التشخيص الجيبولوجي للمقيم عمومًا هو أن
هذه الأخيرة تثبت نظام حصانتها ضد كل نسل؛ فالفقد كان النقد الجدري مد
تصديق كتاب الجيبولوجيا على وهي مما يؤثر عليه طرح الأخلاق الكلامية
في حكميتها (الشمية والفلسفة). بل كان "المرء يأخذ قيمة هذه القيم"
بوصفها شيئاً معطى، بوصفها واقعة، بوصفها تقع ما وراء أية مسألة"⁽¹³⁾ وبناء
عليه، يعززم يشته تدبر التساؤلات الفلسفية للأزمة لتحديد الطيب والخبيث.
لما التساؤل النقدي لإمكان نبش الجيبولوجيا عن أسس الطيب والخبيث؟ وما
عسى أن تكون لذاتنا الأخلاقية الطيبة والخبيثة؟ وما وجوه انتساب

(11) مغير، ص 24

(12) مبريك، نشته، هكذا تكلم رولشت، كتاب المصيح ولغير أحد، مرجع علي، مصباح (كرل با،
ألمانيا) بعدد مشهور الجمل، 2007، الكتاب الثالث "عن روح النفل"، ص 368-369

(13) بنش، في جيلهم سبب الأخلاق، تصدير، فترة 6، ص 38

سبهما؟ ولأي استخلاصات إتيمة يتوصل إليها منه تقا لحده الجباليوجي
للطيبة والعت؟

- إن ما يبرز الاهتمام التقدي للجبالوجيا الفلسفية هو أن ما هي الصفات
الأخلاق للطيب والعت من الشر قد ابتدع تفاصيلاً قديمة اعتباطاً بشأن
الشر من الصحيح أن يشته يقر بالمراقبة حقيقة شرية مؤكدة، لكنه يلاحظ
نقدًا أنه سي أن حري "تسبب" الخير بوضعه أرفع قيمة من "الشر"، أرفع قيمة
في معنى الرفق، المعصية والأفعال بالتفكر إلى الإنسان معانيه (وما في ذلك
مستقبل الإنسان)⁽⁸⁴⁾

وبما كانت هذه الاعتبارات الأخلاقية على غير تناسب وحقيقة الشر
وفهمهم، تحير كتاب الجباليوجيا وضعها موضع استعظام، فجرى تحت ألقاب
الإحسان والتوبة، إحياء الطيب محل الخير والعكس صحيح لكن، بأي
مشروعية أن نلطف مفاكنا أرفع من الخير في الأخلاق التقلبية؟ كيف؟ إذا
كان العكس هو الصحيح؟ كيف؟ إذا كان الخير ينطوي على عارض تحلف،
كما على خطر ما، تفرير ما، ستم ما، محذر ما، من خلال يعيش الحاضر بوجه
ما على حساب المستقبل⁽⁸⁵⁾.

إن جماع هذه الأسئلة هو المعنى الرئيسة في تحديد بيتته للمشاكل الجباليوجي
المستند أساسًا إلى فقه اللغة، ومعاده أن "ما محمي الإشارة نحو السبيل
الصحيحة هو المشاغل عما كان على نسيبات الخير التي سكتها مختلف اللغات
أن نعيه، متى أخذنا الأمر من زاوية منظور لغوية"⁽⁸⁶⁾، تلك هي فضيلة فقه اللغة من
جهة فبعد المعنى الحزني للطيب والخير، وسبهما إلى النفس البشرية.

- إن الثمن الفلسفي من فقه اللغة هو معاهدة التشخيص الجباليوجي في
حد رويط تناسب المخفية والمظاهرة بين مفهوم الطيب والخير، إذ إن

(84) المرجع نفسه

(85) المرجع نفسه

(86) المرجع نفسه، الصفحة الأولى "الخير والخير"، "الحكم والقيم"، قرة: 4، ص 67

لانتظام الدّاعطي للنساء الاجتماعي في أزمة الانحطاط الشرقي تنلثّر روابط بين
 انمهمه قنن تنظير روابط هذا النساء معه وعلاوة على ذلك، فإنّ محور نظام
 المعردات الشرّعية كان مدار صراع بين الأتقياء والمُضغعا، لأنّ صبح اللغة من
 اسحواد الطّبعات العالمة⁽⁸⁷⁾ ينهي، إنّك تحليل هذه اللّغة في علاقة بسببها
 وحسبها من الحبر وتلثّر تلك هي الطّريقة الفلسفية لإمكان حدّ الحيا لوجي
 لدائتي الطّيبة والحبيّة وفرور قيمهما

وانطلاقاً من رؤية ينشئه لهما، يتحدّ مرانوا عوفان الطّيب والحبث قاتلا
 كمي يوتق طرفه، فإنّه يقترح استقافاً لعموماً لكلمه طيب التي من حلالها ومن
 نعة إلى أخرى، معر على ثابت. الطّيب: إنّهُ التّيب، الرّوح العالمة، الأرستقراطية
 المهيمنة على المبتذل، العائلي، التّحيث، أي التّعب⁽⁸⁸⁾، ولما صارت تحولات
 صراع الإزديات بين التّمس في تناسب، وتحولات معردات اللّغة، وتطوّل أسباب
 الفؤة من عديمها في شعوص البشر، فإنّ الطّيب والحبيث يترقيان من طور
 معردات اللّغة إلى معاليم فلسفيّة وبناء عليه، "وجدت أنّها جميعاً تفود القهقري
 إلى عين التحول المفهوم،- أنّ التّشريف والتّيب، في معنى مرتبة من القوم
 هو، في كلّ مكان، المفهوم الأساسي الذي منه بالضرورة ينشأ [الرّجس] المخير'
 في معنى شريف التّمس، والتّيبيل في معنى 'عالي التّمس' والمفضل بشيء هو
 يجري دوماً في توازن مع ذلك التّشوء الآخر، الذي يقوم في آخر المطاف بتفني
 'العائلي' والتّمسبي' والوضيح إلى مفهوم 'التّمس'⁽⁸⁹⁾. فهل تكون هذه التّصورات
 تجرّيات لكرثة أم حقائق فيبته دلت صلاحية فلسفيّة في معنى تدبّر ينشئه
 لفهم الإنقيّة؟

- ما الذي مستتجه من معاورنا لبعض مصوص ينشئه؟ فقد بُنيت
 المعرفة الجدلي أنّها قد تتمكّن، نيّما للفرو الجنيالوجي بشأن مفهومين الطّيب

(87) Voir: Nassir, Œuvres philosophiques complètes, tome 2, vol. 1: La Naissance de la poésie, 47 pp 430-45

(88) Gaurin, p. 22

(89) يسه، في جنيالوجيا الأخلاق: المقالة الأولى "الحبر والتّشريف" "الكرم والتّمس"، ص 4، 91-92

والحسنه، من تحديد المنظر الحقيقي الذي تكون عليه الذات المتعلمه، لأن
 "المعرفه الظاهره"⁽⁹⁰⁾ لورادشت تحض هذه الذات بإيقاعها، وهي "ناطره عبر
 مساعده لأحلاق المرتاضين بشأنها من الضمعه؛ إذ رثما "ينظر الواحد إليك
 بعين الزيبه متابعاً تشبيل ميرانه، فاعاك هذا طيب وذلك حيث؛ فما من أحد
 يحمرُّ حجلاً لو أنك لثحت له إلى أن لورانه ميجوثة، إضافة إلى أن أحداً لن
 يسخط عليك، وثما يصحكون من شكوكك"⁽⁹¹⁾.

نمثل قيمة تشخيص الجبالوجيا في دور صعوة الأكرس عن عاقبتهم: "فلا
 تجد عاليه البشر لله من المعيب أن تؤمر بهذا الشيء أو ذلك، ويلد تصعوب تبعاً
 له، من دون أن تكون قد ورت ما له وما عليه"⁽⁹²⁾.

من البداهي في منظور التفكير الإتيقي ألا تحتاج الذات المتعلمة إلى غيرها
 للحكم صيها، إكباراً أو استهائاً، لأن الإتيقا هي، في طر الفيلسوف الثالث، شرعة
 ذاتها، وميراث عملها وهي تصوّر نبتة أن "داخل طائفة الصالحين يتوارث المعير،
 ومن غير الممكن أن يصرح سى من فرض طية وإذا حدث مع ذلك أن يأتي واحد
 من المعيرين عملاً لا يليق بالصالحين، بل بأولئك الذين يستحقون الاحتقار، فإن
 ذلك يكون صدمهم بفعل الوقوع تحت طائلة لعنة ثا، وتلقى المسؤولية في ذلك
 على أحد لأكنة مثلاً، كأن يقال إنه أصاب ذلك الرجل الخثير بالعمى والجور"⁽⁹³⁾.

بناء عليه، يستنتج أن الفرق بين الطب والخيبت هو من صناعة الفلسفة
 الإتيقية المتملكة لأداة التمد الجبالوجي؛ حيث يبرز مناهض المسيح التعريف
 الممكن لهما على النحو التالي: "ما الذي يكون طبيياً؟ إنه كل ما يُزبي في
 الإنسان الشعور بالافتقار، إرادة الافتقار، الاقتدار عنه وما الذي يكون خبيئاً؟
 إنه كل ما يتألى من المصعب"⁽⁹⁴⁾.

(90) Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, tome VI: *Autre partie Zoroastrian*, 2^{ème} partie: *De l'immortalité consécutive*, p. 142.

(91) نبتة، العلم الجبل: الكتاب الأول، فقرة 2، ص 24.

(92) المراجع نفسه.

(93) نبتة، إلهي حرط في إشتبع، فقرة 45، ص 69-70.

(94) Friedrich Nietzsche, "L'antichrist: Impostures contre le christianisme," dans: Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, tome VII, vol. I: *Le Cas Wagner*, § 2, p. 162.

نُـ مبلغ هذا التمدد ليس مجرد الضرر المجهومي، فحسب، وإنما أيضاً الضرر بين قوى الحياة وقوى الموت، بينا للفرق بين أخلاق ما وراء الخير وشر وأخلاق الخير والشر. وعلى هذا الأساس، ليس مريض الخير ما يستل بالشر، لكنه السليم، ومنع هذا الأخير هو الضعف، وغالبا يكون الضعف غير حتمي، مهما حاول أن يستر ويغتر من خلال⁽⁹⁵⁾، فهل يكون إخماد القوى المرئدة عن سئل تدبر فيها هي ما وراء الخير والشر ملح الأخلاق؟ إلا يكون لأخلاق نفسها أحدر بالشجيعات الجسولوجي، بعد أن نالنا مع بنشه المعاهيم المكتونة لها من خير وشر، طيب وخبيث⁽⁹⁶⁾، وما حسي أن يكون المقصد الفلسفي من ذلك؟

سادسا: جنياولوجيا الأخلاق

هكذا، ننهي إلى مقارنة نشته للأخلاق جياولوجيا بتمام نظامها العام في الأخلاق من جهة أصلها هي مجموع شروط المحافظة على نوع بشري فقير، هو نصف أو بالكامل احتياج وورثا هذا هو العدد الأورث: هنا تكمن خطورة⁽⁹⁷⁾. فعلمها هو، إذا، ما به نحافظ المرتبة البشرية على نفسها وبنه عليه، ترتبط الأخلاق من جهة نمرجها بالسلم الاجتماعي للبشر، فهي «العلم الروحي والفلسفي والفكري ليقن نموذج في أدنى مراتب هذا السلم، أما من جهة دلالتها، فهي المعطوية، لأنها تقوم لدى الضعفاء بدلًا من إشباع حاجة تعثر عليهم استيفائها فتكون الأخلاق فناها استعاض به رطب من البشر هي حرمانه من قوة تملكها غيرهم من الكفاءة الأقوياء. ما هي ذي في جياولوجيا الأخلاق التي هي عنوان كتاب لعام 1887، وترتبط جياولوجيا الأخلاق تدقيقًا في

(95) لاغير، ص 137

(96) نعتبرنا الله، مجيالوجيا الخير والشر، ثم جياولوجيا الطيب والخبيث قبل جياولوجيا الأخلاق، لأنها يتناول العناصر الجوهرية والأولية المكتونة لهذه الأخيرة والمعتمد لها وس لثم، بهياد بنا صاعدة إلى الكل-الأصغر الأخلاق. ولا يسي تلك فصلًا بين المستويات الجياولوجية الثلاثة، وإنما هي هي مجملها عناصر متشابه وذات، لتتظلم طاعلي.

(97) Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes, 96 (89), p. 225

مباحثها الثلاثة، تحيين المسار الذي مقتضاه تمكّنت قوى الانتقام من الانتصار في الأخلاق، في الفلسفة وفي العلم، سعيًا لمط تعويم عملي⁽⁹⁸⁾.

- تيش ينشه في أثناء محاولاته الفيلسفية التجددية بشأن مسألة الخير والشر خطواتين اثنتين الأولى، سوء تحديد القيمة واعتباطية الحكم على القيم بامانة. وبمثل أن يكون الوعي فاكتمًا على أدوات التفكير العلمي من بعد بصيرة، وحس بالأمور، ومقفرة على تحليل وجوه القيم وحلونها، فنه ججع إلى العفن الباطني المريع، نسيانًا والواقع أن "الوعي الشهير قد تولد على هذا البحر ثمة صوت داخلي"⁽⁹⁹⁾، مع كل فعل، لا يحس قط بتحديد القيمة، ولكن بحكم بها في علاقة بالتصدد، ويتطابق هذا التصدد مع الدفان⁽¹⁰⁰⁾ ولما كان هذا الأخير مرتفعًا في ما اصطُح عليه بالضمير الجمعي، بوصفه ما استبطنه الفرد في تشبته الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، فإن الوعي جعل نفسه مقترنًا اقترانًا ضروريًا بإعلامات "الضمير المعذب" بوجهه وما هذا الضمير إلا ما استدخله الفرد في بطنه من لائحة الأوامر والمواهي للأخلاق الاجتماعية القيمة

أل الخطوات الثلاثية التي تكشف عنها ينشه لدى فلاسفة الأخلاق، فهي محدودة النظر في ادعاءات معرفتهم بالنظم الأخلاقية للتاريخ البشري (المنصرم مه والحاضر)؛ ذلك أنهم على جهالة بمجموع شروط تولد القيم لأخلاقية ولعلمهم كانوا مجرد مؤرخين للأخلاق دونما تمحيص لها ومقدرة بعضها ببعض وفي حقيقة الأمر، يرى ينشه أن فلاسفة الأخلاق لم يعرفوا الوقائع الأخلاقية إلا بصورة غفلة، ومن خلال ما اختير اعتباطًا، والخصر مصادفة، وحتى سبيل المثال من خلال حلقية محيطهم، وطبقته، وكنيستهم، ودوح عصرهم، وماخهم، وموقفهم الجغرافي؛ وبما أنهم كانوا على سوء

(98) André Simon, Nietzsche pour connaître (Paris: Imago, 1988), p. 129.

(99) كان كاند ينشه "الضمرت الشمسي" سبة إلى وقع ذلك الجرس النحاسي المكتبة في عرس المبيصر. أما في الأخلاق الأخيرة الثلاثة، فيطلق عليه اسم الضمير

(100) Nietzsche, Le Volonté de puissance, § 98, p. 126.

معرفة بأخبار الشعوب والأزمنة والماضي، وقليالي الشعب بالعلم بها، فإنهم،
وبذلك بالذات، لم يكشفوا عن أي وجه من مشكلات الأخلاق الحقيقية، تلك
التي لا تظهر إلا بالمقارنة بين أنظمة أخلاق كثيرة^(١٥١)

هل يتعصى التفكير الجيولوجي المقارنة من التجميعات الشرية وفيها؟
وما الضرورة الفاصلة بلزوم شأه جيولوجيا الأخلاق؟ وهل لأن تلثر الصورة
الجيولوجية للممكنه شأن ما الأخلاق يقتضي التوقف عند تحولاتها في
الأزمنة وفي نفوس الأفراد والجماعات؟

- كيف يقتضي رصد التحولات الحاصلة في سلم مراتب فهم النظم
الأخلاقية بناءً سائبة الأخلاق؟ يتمحور البحث الجيولوجي في الأخلاق
حول أمرين اثنين: فهو يبحث أولاً في تقاليد تدرج ضمن سباق التاريخ،
وبذلك ما يوقف هذا البحث عند وقائع حقيقة ماضية، وتقاليد أخلاقية،
وعادات تمكنت منذ التاريخ القديم وصولاً إلى الحديث. كما ينظر ثانياً في
الأنماط الأخلاقية التي تجذرت إلى حد اعتبارها شرطاً للروابط بين أبعاد الحياة
الإنسانية وتلك التقاليد. وهذه الأنماط وزن ثقدي، تعيد الجيولوجيا بوصفها
تأريلاً بنظم وفهمها وفقاً لقياسها، والأصل هو أيضاً المقياس^(١٥٢) فما الذي
يحتاج إليه تأويل للقيم من الجيولوجيا. يُلْزَمُ بالتوقف بهذا عند شروط إنتاجها،
وملابسات تمجيد بعضهم لها وجمود بعضهم الآخر؟ وكيف يكون تدبير
جغرافيا الأخلاق؟

يحلل بنشيه شرطتين لازمتين لإمكاناتها. أولاً، وجوب تأسيس جس
مستحدث من المعارف الفلسفية المرتبة في شأن صدقية الأخلاق، وفيها يقول:
"أزب معرفة لا هي وجدت إلى حد الآن، ولا حتى كانت شيئاً مرغوباً فيه"^(١٥٣)
وهذا يعيد بأن الأمر يتملكن بمعرفة جديدة لا نظير لها في ما سلف من ملسمات

(١٥١) هيردوت بنشيه: مخي تلويح الأطلاق الحقيقي. في: بنشيه، ما وراء الغير، والغير، العمل
الخاص، مرة ١٩٦، ص ١٢٥

(١٥٢) André Chénier, *Études et leçons: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1987), p. 19

(١٥٣) بنشيه، في جغرافيا الأخلاق، تمليز، فترة ٦، ص ٣٨

لأحلاق، لأنها ممارسة للتفد الجذري. أمّا أن يكون ملغ النقد بنوع المنشأ والأصل، فذلك يعني أنّ يُعبرَ رسم منظر قلبيّ لشروط منشأ المقسم، أي بيان نيت المعرفة التي أقامها التشخيص الجيولوجي، وذلك من جهة كونها "معرفة مباشرة" والظروف التي تولدت عنها، والتي في كتبها تطوّر وتحوّرت⁽¹⁰⁴⁾ مما هذه الشروط؟ وما الاستاعات الفلسفية لعمل جالوجا الأخلاق؟

تمثّل المفصلة التقنية للمحت الجيولوجي في الإمساك منشأ المقسم، وذلك بالاعتماد، أساساً، على قبة اللعة قلبيّة ولادة لرصد ما حدث من أعراض واستحالات تاريخيّة في نظام مفاهيم القيم الأخلاقية؛ فبعد توصّل نيتشه إلى إدراك رابطة الاقتران الخفي بين الصفة الأخلاقية والوضع الذي يكون عليه الإنسان مستجماً للعة كما كشف النُبش الجيولوجي من التداخل بين توصيف لإنسان بالسيئ، وما هو عليه فعلاً في موضع الشُّم الاجتماعي الدوني من بساطة وعائيّة رعائيّة. وعلى هذا الأساس، يكون "التنبؤ الآخر الذي يقوم في آخر المطاف بنقل 'العائتي' *gemein* والسعي *bestehen* والوضع *niedrig* إلى مفهوم 'الليث' وإنّ أبلغ مثال على هذا الأخير هو اللفظ الألماني '*schlecht*' هو ذاته. من حيث ما هو مرادف لـ *schlecht* - قارن ذلك مع '*schlechteweg*' و'*schlechtordings*' - ويشير في أصله إلى الرجل ((*der Mann*)) البسيط، العائتي، على نحو ما زال خلواً من أية نظرة شذراء مريّة؛ في مقابل السيل لحسب⁽¹⁰⁵⁾ تمثّل هذه المقاربة اللغوية كشفاً عن التناسب بين المواقع الاجتماعية ومصادر التوصيفات الأخلاقية.

هذا التداخل بين المفاهيم اللغوية والأخلاقية هو استخلاص بشأن أية انتظام الذخيلي للمراتبية التي يكون عليها هذا الإنسان أو ذاك، وما يستتبع ذلك من محمولات أخلاقية في هذا الاتجاه أو ذلك. وقد قلّ نيتشه في الغرض.

(104) المراجع نفسه

(105) المراجع نفسه، قرة 9، ص 98. ليرد من التحقيق اللغوي، يُنظر، مثلاً، أوهاس 7-9 من

الغرض عنها "البسيط" من لاهي. *schlecht* يتكلّ بـ *schlechtung*، إطلاقاً *schlechtordings*

معد، ثم يدو لي، بالنظر إلى الجنولوجيا-الأخلاق، استصلا جوهرياً⁽¹⁰⁶⁾ إن
تكتشف المفردة الفيلولوجية على هذا التناظر بين الانتظامات الاجتماعية وقسم
المطرمات الأخلاقية فهو علامة فلسفية على عمق التفكير الفلسفي وأسفداته
البالغة الدقة هو ذا نجد الأعماق وما يجعله جترياً وتلكم الرغمة في ملاسة
أعماق القيم إلى حدّ المأ ورمادية الأصل هي من رغبة الاعتناق من النظام
القيمي لأخلاقي الشائك وإنشاء إتيقا فلسفية طفيلة لكن، ألا يواجه سمبحث
الجنولوجي بدوره عسراً في عمله الفلسفي؟

- على الرغمة من اعتراف منته تدير المنهج الجنولوجي أدلةً ولناويل
والثقة، بأنه يترف بعض الصعوبات الفلسفية التي تواجهها جنولوجيا
الأخلاق نفسها في أثناء اشتغالها وقد ورد هذا الاعتراف على صوتين مختلفين
من جهة معنى الصعوبة الفلسفية. وعلى الرغم من فرق التوضيح الفلسفي بين
عامي 1880 في كتابه الفجر، و1885 في كتابه المعرفة الجليلي، فإن عسر
المهله الجنولوجية لا يوهى عرم أحماس فلسفة نبشه الإتيقة والثقة.

بين نبشه كيف أن هذا العسر كامن أولاً، في العمل منذ البدايات الصارمة
لنقد الأحكام الأخلاقية المسبقة والتطش بها في الفجر؛ ذلك أن "حسباً أنا
بعض أيضاً، الملاحقون، ومن المسير يلوح الرؤى الأساسية بشأن نشأة الأخلاق،
ومتى بلنسان على الرغم من كل شيء، فإنها تتخذ في المعلق، ولا ترتضي
تعييراً من نفسها، لأنها تستعيد هويها عطيناً أو لأنها تلوح وشابة
بالأخلاقية⁽¹⁰⁷⁾ ولعلّ الندوي المستعملة هنا، هو البدايات الأولى، ودات
النسب بالأصل والمنشأ.

يرتبط المبحث الجنولوجي، بما هو مبحث فلسفي في القيم، وبحسب
لوكو، باستئناف النظر في البدايات التي حكمت فيض القيم في تاريخ الأخلاق
فالآ تكون البدايات معها فيشاً وما الاقتران بين الأصل والبدايات؟ وهل

(106) المرجع ع

(107) H. Leclercq, *Ouvrages philosophiques complètes, tome I, de la morale, de la logique*, § 9, p. 23

تكون هذه الأخيرة من حسن المقيم الزميمة أم الوضعة؟ يقول هوكو: «لن تتأني
ب، إذ، حالوجيا القيم والأخلاق والرَّهَد والمعرفة من طريق البحث في
الأصل والإعمال لكلِّ مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والسَّائي
عد «بدايات، للعمليات بكلِّ تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام اللدني بمسحها
وسمها، وانتظار بروج طلعتها من غير أنفة»⁽¹⁰⁸⁾. ولعلَّ ما ذهب إليه هوكو هو
عينه ما كان ينشئه على وعي به في نصوص المعرفة الجندلي من نقاط بين
محوري «بداية في الأخلاق الشريرة ويقص من رعايتها».

يبيِّن نيتشه، وعلى محو ما ذهب إليه هوكو في ما سبق ذكره للنو، أنَّ
الجبالوجيا، بما هي إمساك بالبدائيات، تعلقو متميزة، وهي تعكبر معابر
لخصوصية التَّكبر التَّقيدي، على الرغم من اقترانهما وبناء عليه، فيفسر ما لا
ينقص البلد من التَّشخيص الجبالوجي، وإنَّه يميَّز به هذا علاوة على بيان
نيتشه أنَّ جبالوجيا الأخلاق لا تعني تاريخاً للأخلاق، وهي لا تكون، أيضاً،
سرداً لمنظومة عبر تدريجها في الزَّمان، وإنما الجبالوجيا وحدة متكثرة من
عناصر التَّشخيص. ولكنرة صاعره، يرى نيتشه أنَّ هذا الفضاء الأخلاقي هو من
جنس «النص للهيروغليفي (die Hieroglyphenschrift)» الطويل جدًّا، الذي
يصعب فكِّه⁽¹⁰⁹⁾.

ثمة، إذ، اعتراف بعسر العمل الجبالوجي على الرغم من قدرته على
إجراء كلِّ من المقارنة والمقاربة والتحليل والتأويل والتَّقد والقر، والإنصاء
والنصوب الفكري وانتزاع المسحي من تحت فئانه فعمل مؤرِّخ الأخلاق
(ولو كان إنكثيراً) ليس عمل جبالوجي الأخلاق المتجسد في نيتشه وفلسفته
الفلسفة، وبذلك تدوَّلت إلى اكتشاف بعض المحاولات الثائرة للتَّوَصُّل إلى
تاريخ لأصل المشاعر الأخلاقية، وسلَّم مختلف القيم الأخلاقية (وهو ما يشكِّل
أمراً مختلفاً عن فضاءها، وأمرًا مختلفاً أيضاً عن تاريخ الأخلاق). في حالة معرفة
فست بكلِّ شيء من أجل تشجيع ميل وموهبة هذا النوع من التاريخ، . . . يبدو لي

(108) هوكو، ص 52

(109) نيتشه، في جبالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 7، ص 39

اليوم أن ذلك كان عكس^(١١٠) فما هي الحالة المفردة التي يتحدث عنها
نيتشه؟ ألا يكون استنطاق اللاأخلاق الكامنة في منطق الفلسفة؟ أليكون عسى
الجديد بوحيد كتف وماديه الأخلاق فتظهر لأخلاقاً؟

يمكننا استنتاج أن عُمّ فلسفه الإتيقا من جنس الوجاء الأخلاق هو إعداد بيان
لأخلاقي في الأخلاق. وذلك دفاعاً من نيتشه عن الحياة حتى لا تهيبها
الأخلاق وقد يستوجب هذا، بدوره، من الجنياولوجي التناقض والمؤؤ لجس
من الكلمة الفلسفية، المقفلة لـ "إتيقا المحقق"^(١١١) حق قدرها ومبرراتها أن تكون
الجنياولوجيا، إذًا، قاسية إلى حد يورج الحقائق اللاأخلاقية من مقترعات أخلاق
الحرر ونشتر^(١١٢) ثم إذا كان نيتشه لا يكتفي بمواخلة الأخلاق على أنها صائفة،
عائٍ معنى يمكن إعطاؤه لمحاولة الكشف عن مقترعاتها اللاأخلاقية - على
فرض أن مثل هذه المحاولة يمكنها، ولو جزئياً، أن تكلل بالنجاح؟ وماذا يريد
استبدالها، على فرض أن هذا الأمر ممكن^(١١٣)؟

إن الوجهة المصوب هي أن بمجرد ما تكون قد أدركنا، إذا ثم لنا ذلك، أنه
على الرُغم من فائدتها في مرحلة أولى، فإن الأخلاق لم تعد "الآن"^(١١٤)
لمسيحيته "سوى إكراه قد يتغير قلوا"^(١١٥) نكنا لذلك، فإنها "تُجَبَّرُ هي
نفسها، باعتبارها وثوقية، على إنكار الأخلاق"^(١١٦) هذا الإنكار هو تحرير

(١١٠) نيتشه، *فلسف الجليل*، الكتاب الخامس، فقرة ٣٤٥، ص ١٩٧

(١١١) Aïsha Badier, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (Paris: Mouton, 1993), p. 37.

ويشأن سألة التناقض المعرفي والفني، ومصح مسطرة القول "العلم" (le dire-vrai-pouvoir) في وضعيات
أردية أو مفردة بما تقوم عليه من منطق وسلوك إنشائي، ينظر أيضاً:

Michel Foucault, *Discours et vérité, préface de Le Parole, Henri-Paul Picoulet de Dezobis, Lercel*
(édition et après critique), Éditions Goll (im.) (Paris: Vrin, 2004), pp. 189-198.

(١١٢) ألكسندر بيهانفي، نيتشه الحياة كفنٍ قبيح، ترجمة محمد هشام (الأثر البيضاء: أرميتا الشرق،

٢٠٠٨)، ص ٢٤٨

(١١٣) المرجع نفسه

(١١٤) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes*
(Autumn 1893-Autumn 1897), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (notes, édition et introduction), Jüdel
Herzner (trad. (Paris: Grail, 2007), 5 [58], p. 307.

(١١٥) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie du mal: Un texte posthume pour compléter et
achever Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*.
N° ٧٧١ *Par-delà bien et mal*, 3^{ème} édition: Que signifie les mêmes antiques? § 27 p. 346.

الحياة، وهو عينه فلسفة الإتيقا. ويُعرى الفضل فيه إلى مستطاع التقويم
الحيالوحي لعناصر الحياة وممكناتها

سابعاً فلسفة ما وراء الخير والشر (أو في منبت الإتيقا)

لا تتعلّق المرص هنا بإرادة علفيه تعزم تدبير إتيقا الإنسان في ما بعد
التنظّر لمعولات عصر النهضة العربية. وهناك ينشأ إقليم فلسفي جديد. اما
وراء، فهل هناك ينشأ [ملحقاً إلى مسبق كلّ المتأخّرين] نشأة، ولي
تخلّق فلسفة جديدة^(١١٤)؟ ثم هل يكون فضاء الفلسفة الجديدة مجال الإتيقا
الناشئة في فلسفة القيم أم في ما وراء الخير والشر؟ إن ما وراء الخير والشر هو
عنوان كتاب، وهو في تقديرنا بيان فلسفي في الإتيقا، فما للمسوّغات الفلسفية
لهذا الاعتبار؟

- إنّ استحداث ينشأ إقليم ما وراء الخير والشر هو شرط إمكان نصير
حركة التفكير الفلسفي التقدي في القيم الأخلاقية حركة مؤنّنة لوحدة الحياتي
والمعري والقيمي، لأنّ فضاء ما-وراء هذا هو شرط إمكان تجاوز منطق
النضاد الكلاسيكي للعقل الفلسفي دي الأنعاس الميتافيزيقية الضمنية. ولقد رأى
ريتشارد كيربي أنّ "هاسنتنه كيركمارك وبهتته، ليس ثمة أبداً ما وراء الخير
والشر"^(١١٥) وهذا ما يعيد وجود إرادة تفكير تعزم التخلّي من أسير ضرورة
المناقضات بما هي ضرورة الروح المشرق من أوهامه.

- إنّ مقتضى توسيع صورة الماتم المحسنة لعماسه في نظام الأخلاقيات
يحتم على الفيلسوف ألا يلتزم بمألوف فلاسفة الأخلاق، الذين أوهوا العالم
بافتنانهم بمقولة الخير والشر. ثم في ما يتعلّق بالاعتبارات كلها، وفي ما وراء
ملاحياتها الميتافيزيقية (المقلانية منها والأخلاقية)، فإنّ إرادة التملّص من

(١١٤) مينايا أريديف، على حروب ورفاهتته، ترجمة نواد القروب (بيروت/ دمشق: طرد سنق، ١٩٨٣)، ص ١٩

(١١٥) Richard Kearney, "La Question de l'éthique chez Plotin," dans: Jan Perle, Philosophie phénéménologique, profane, Étienne Tassin & Marc Richir (Paris: éterné, Kriste (Groveville Millon, 1992), p. 219.

عالم الحقيقة والعالم-الظاهر هي لازمة فلسفية لتحويل عالم القيم والحياة و بذات المتعلقة من المفترض فلسفياً، ومنصرف النظر عن كل لاهوت وعن محاربه، من السببي أن العالم لا هو بحير، ولا هو بشر، ناهيك عن كونه الأفعس أو الأسوأ، وأن فكرتي الخير والشر لا معنى لهما إلا بمقابلة بالخير⁽¹¹⁸⁾، وليست لهما أي صلاحية لحطمة الفكر ومنع الحياة ومعنى هذه الحالة، وبالنظر إلى الطريقة التي تستعمل بها عادة غير مبررتين وسيكون عيباً في كل الأحوال أن تتخلص من هذه التصورات الشائنة منها والمبدحة للعالم على حد الشواء⁽¹¹⁹⁾.

- إن استهلاك الحياة بفكرية التفكير الحر هو عنه العزم على نمرق: سان ما وراء الخير والشر في وضعه تحلل من جميع الثنائيات المألوفة؛ ذلك هو الدرس الفلسفي الذي استخلصه رولدشت من تجربة الإقدام على الحياة والمخاطرة بتجربة التحرر من قيم الوضاعة ويعترف بنشئه بالقول "هكذا، علمتني الحياة في ما معنى؛ ومن خلال هذا الذي تعلمت أفكركم، أيضاً، أنفرد فلويكم يا صغرة الحكماء الحق أقول لكم إن خيراً وشرّاً خالداً في الثبات أمر لا وجود له كل شيء محكوم بضرورة تجاوز نفسه على الدوام"⁽¹²⁰⁾ فما عساه تكون هذه القيم التي يناهز بها رولدشت؟ أليست فينا أرسطراطية؟ ألم يكن لينشئه أن أكد ميثد أداب الأرسطراطيات القديمة⁽¹²¹⁾؟

من الصحيح أن بعض التواريخ ما زال يحتفظ لدى فيلسوف ما وراء الخير والشر بيهذه فتوته وببل قيمه، إلا أن هذا الفيلسوف يحترم تدبير قيمه بتعزده إنساناً عبدهم للقيم، وصانقاً فوئنا جليفة من العيش ومن ثم، فإن كل من يريد أن يكون مبدعاً في الخير وفي الشر، عليه أن يكون أولاً مبدعاً، وأن يحطم القيم. هكذا هو الشر الأعظم جزء من الخير الأعظم. لكن ذلك هو الخير.

(118) ينشئه، إسباني، مرط في إسبانيا، فترة 28، ص 50

(119) المرجع نفسه

(120) ينشئه، هكذا نكلم رولدشت في الكتاب الأخير، في التعلل على القلب، ص 229-230

(121) يُنظر أرسطراطيات اليونان والرومان والفلسفين والقرنيسين، وتقديم ينشئه لها في ينشئه، ص 248

ولكن ماذا فحير المبدع⁽¹²²⁾؟ ألا يعني الهدم هنا سلباً لقيم حياتية وإنشاء أخرى بديله؟ ألا يعيد الهدم الفلسفي صورة من صور النقد الجذري الذي يسلل ليتني، ويعني ليوتس؟

هل يوجد فيم خير وشر؟ على نحو مطلق؟ كلاً، إذ معنى روادشت دلت في ما سيذكره. ولكن الذي يشرع لإنقاذ فلسفة الما-وراء يعني رغم التعاضل القيمي بين الخير والشر، ما الإتيقا تقع على المسافة ذاتها من خيرية الخير وشرية الشرير وهي المحصلة، يمكن القول إن "كل الأخطاء ذات قيمة وكل الأفعال السلبية ذات قيمة؛ لذلك لا يوجد أي درجة في الخير ولا في الشر"⁽¹²³⁾، قد يعود أمر غياب الحكم الأخلاقي هنا إلى أن معر من الإتيقا هو إعادة موضعة القيم، وكبعض كان ماها الأخلاقي من الخير أو الشر⁽¹²⁴⁾؛ علة التفكير الإنيقي لا يكثرث لا بالأخلاقية الخيرية ولا بالشريرة. وعسى أن يكون عدم الاكتراث النيتشوي بالخير والشر نظرة استغفار لثمن نلغ بأخلاق الخير والشر، لأن ليس ذلك الذي يمكن أن يلحق بها ضرراً، بل ذلك الجذير بالاحتفال هو الذي يُعدّ شيئاً⁽¹²⁵⁾

لماذا يذكر نيتشه، هنا، الشرير وحده دون الخير، في حالة مادية في صوصه الثاقدة للقيم الأخلاقية؟ ربّما يُقرّ ذلك إلى أن من صرامة الحكم الفلسفي النيتشوي أن ينفذ (وبالنساي) الموقف الإنيقي ذاته في توصيه الأخيار، لا أنسار من الناس، أو ربّما "يؤكد الفيلسوف في ما وراء الخير والشر أن بحسب إتيقا أوصفوا علة، الخير ما هو نيل، والشر ما هو قابل للاستغفار"⁽¹²⁶⁾

(122) بلش، هكذا تكلم روادشت، الكتاب الثاني، جني لتتلب على الدلت، ص 299
(123) Jean Bru, *Le Stoïcisme, une éthique, 18^{ème} et 19^{ème} siècles* (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 124.

(124) سلى هذه الحالة بالمبادئة الأخلاقية أو غير الأخلاقية *deus ex-machina* وهي حالة لا يكون معها التنبؤ شيئاً لا بأخلاق خيرة ولا بأخلاق شريرة. وفي هذا السياق، يعني نيتشه بالنساي الأفعال الأخلاقية والأخلاقية يُظهر قوله "لا يوجد أفعال أخلاقية ولا أفعال لا أخلاقية".
Nietzsche, *La Philosophie de postmoderne*, § 254, p. 254.

(125) نيتشه، إنساني معر في إنسانيتة، قرة 95، ص 69
(126) Tarmo Kamm, *Hierarchie au Regne de contradiction: Essai sur le vision du monde du post-modernisme* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), pp. 137-138.

إنَّ شَوْحَ مَعْلَدِ النَّاسِ، وَتَكَاتُرَ التَّجَفُّعَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، وَتَلَوُّنَ نَفْسِهَا، وَانْحِسَارَ بَعْضِهَا أَوْ قِسْمِهَا، وَتَبْعَاتِ بَعْضِهَا الْآخَرَ وَإِحْيَاءَهُ، كُلُّ هَذِهِ لَاسْعَالَاتٍ فِي الْوَصِفِ الْبَشَرِيِّ يَعْكُسُ الرَّمَا الْإِتْيَاقَ مُتَرَبِّعًا لِلنَّاسِ مَا زِلْنَاهُمْ أَنْ يَحْكُمُوا عَلَيْهَا بِمُقْتَضَى أَنْسَابِهِمْ وَمَسَالِكِهِمْ. وَفِي الْوَلَقِ، كَكَدِ نَفْسِهِ، عِبْرَةٌ عَنِ الْعَيْلِ مِنَ التَّفَكُّيرِ وَالتَّحْلِيلِ، مُضْطَرِّقًا، مُتَقَلِّقًا، إِلَى الدَّعْوَةِ إِلَى مَعَايِشِ نَقِيمِ الْمُنْعَادَةِ، «الْمُتَعَالِيَةِ» مَعَهَا «الْمُفَلَّةُ»، وَإِلَى جَعْلِ مَبْدَأِ السَّلْسِلِ «الْهَرْمِيَّةِ»، أَوْ تَقَامِ الْمَرَاتِبِ، كَمَا يَسْتَحِقُّهَا، بِتَقَدُّمِهَا وَتَرْبُّعِهَا⁽¹²⁸⁾ أَلَيْسَ هَذَا هُوَ عِبْرَةُ إِبْنِ التَّفَكُّيرِ، أَنْ يَصْنُفَ بَعْدَهُ بِحَرِّ الْأَعَالِي، وَتَمَلُّتْ مِنْ سَهَالَةِ دَوْنِهِ التَّفَكُّيرِ وَاقِيمِ الْوُجُودِ، هَلْ يَتَحَيَّرُ الْمَرْءُ فِي مَزَلَّةِ الَّتِي فَطَرْتَهُ عَلَيْهَا حِكْمَتُهُ وَمَعْنَاهُ هُوَ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا، فِي مَا وَرَاءَ مَقُولَةِ الْحَيْرِ وَالْشَّرِّ، حَيْثُ الْخَيْرُ قِيَمَةٌ إِنْخِيفَةٌ لَا تَوْجِدُ إِلَّا فِيهِمْ وَضْعِيَّةَ بَشَرِيَّةَ مَحْصُوصَةٍ، وَيَعِينُ ذَاتَهَا.

بـ عليه، فَإِنَّ الْإِتْيَاقَ هِيَ أَدْيِيَّةُ الْمَوْقِفِ الْفَلَسْفِيِّ الَّتِي يَحْتَاجُ لِإِتْيَاقِي إِلَيْهَا تَجَاهَ دَائِهِ، وَهُوَ مَوْقِفٌ يَتَعَلَّقُ بِتَغْيِيرِ الْمَتَوَحَّدِ بِدَائِهِ لَقِيَمِهِ. وَلَعَلَّ هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ بُولُ أَوْدِي بِـ «الْفُضُولَةِ الْإِتْيَاقِيَّةِ»⁽¹²⁹⁾ هَيْمٌ تَمَثَّلُ هَذِهِ الْفُضُولَةُ؟ إِلَيْهَا عِلَاقَةُ الْذَاتِ «الْإِتْيَاقِيَّةِ» بِذَاتِهَا، وَقَدْ التَزَمَتْ بِشَرَفَتِهَا مِنْ أَخْلَاقٍ مَا وَرَاءَ الْحَيْرِ وَالْشَّرِّ وَنَبْذًا لِلذَّلِكِ، تَنْجَسِدُ «الْفُضُولَةُ الْإِتْيَاقِيَّةُ»، وَحَيْثُمَا يُوَحِّدُ الْإِنْسَانُ دَوْمًا فِي وَضْعِيَّةِ اتِّخَادِ مَوْلَا، بِمَا هُوَ كَالْحَيِّ، تَجَلُّهُ بِسَحَرٍ مِنَ الْحَيْرِ وَالْشَّرِّ»⁽¹³⁰⁾.

وَعَنِ الْجُمْلَةِ، فَإِنَّ خَيْرَ الْإِتْيَاقِ الْفَلَسَفِيَّةِ هُوَ مُضِلَّتُهَا فِي التَّنَاسُكِ بِالذَّاتِ، وَالْإِهْتِلَاءِ بِهَا إِلَى أَمَقِّ الْمَكِينَةِ الْحَقِّ⁽¹³¹⁾، وَ«لَأَنَّ الْحَيْرَ يُفَالُ عَلَى أَنْهَاءِ

(128) لا فري، ص 139

(129) Paul Audi, "(Dossier "Nécessaire comme le nihilisme", répondre une délicate par-delà bien et mal.", Réponses à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin), Le blogue de l'Université, no. 393 (février 2009), p. 64.

(130) Ibid.

(131) يُنْظَرُ مَسَآةُ الْكِبَرَةِ: بِيْرُ سُلُوْمُوْدِيْلِيَّةِ «الْإِتْيَاقِ» الْفَلَسْفِيِّ لِنَيْتْسْخِ، تَرْجُمَةُ عَلِيِّ مَصْدَحِ (كُلُوْبِيَّة) مَسُودَاتِ دُرِّ الْجُمْلَةِ (2003)، ص 21-22

متنوعة وعديدة، شأله شأن الكسوف⁽¹³¹⁾، فإن هذه الأخيرة تقتضي ما يتبع
 ينشأ "براءة التصيرة" قولاً لها مما الذي تعنيه هذه العبارة في منطق إنسا
 ررأشت الفلسفة؟ ربما تعني براءة التصيرة رفض مقوله الحجر والشجر إذ
 لنا ذات التصيرة، كان كل شيء عياناً وسموياً⁽¹³²⁾، وكان مدّة للتقد
 الجدي

حاجات

مادة تعني، إذا العبارة الفلسفية من حيالوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء
 الخير والشر؟ أم مجرد استعارة لمعرات تبشيرة، أم أن الأمر يتعلق
 بمعاودة حركة تفكير فلسفي أنسها ينشأ؟ وكيف لنا متابعة هذه الحركة
 الفلسفية؟ لقد أعددنا حركة التفكير هذه ثلاثة مستويات متواترة ويمكننا
 استخلاص مداخلها الفكرية في الاستيعاب الفلسفية التي موردها يتبعها.

- مسألة ينشأ صبح التفكير الميتافيزيقي وحدوده بما هو تفكير معكوم
 عليه بالنهاية، وذلك بمفعول وور حركة النقد الفلسفي بأنها حركة أرالت
 رمادية العقل الميتافيزيقي⁽¹³³⁾ بكشف حلاله، لأن الميتافيزيقي والأخلاق
 اللتين يدينهما ينشأ قد تسريا من الفكر اليهودي-المسيحي. نفهم أن ينشأ بقند
 اليهودية والمسيحية⁽¹³⁴⁾ لدويّة أدبيهما.

(131) Aristotle, *Éthique à Eudème*. Varney Dictionnaire de Recherches Savantes (1983), 2^{ème} éd. (Paris: Vrin; Montreal: Presses universitaires de Montréal, 1984), t. 1, 2, 1217n, p. 70.

(132) جورج رينان، رحلات داخل الفلسفة الغربية (بيروت: دار الشعب العربي للدراسات والشر والتاريخ، 1993)، ص 114.

(133) يمكن القول في النهاية أن ينشأ لم يفتت كلفة من وهي الميتافيزيقي وعشاشه المنابر في منطق المعاديات. وحر ما ذهب إلى ميشيل هار الذي يرى فيه من "بني مشقة للميتافيزيقي"
 Michel Haar, *La Structure de l'Éthique*, *Dance dans les Héritages* (Grenoble: Éditions Millon, 1994), p. 196.

نظر أيضاً ما استخلصه هيلغر من أنه "مرحلة من مراحل الميتافيزيقي العربي، ولعله مرحلتها النهائية"
 Marian Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Waldweg, Unkennbar* (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 253.

(134) Félix Châtelet, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mouton, 1958), p. 129.

- كشف التشخيص الجيولوجي للأخلاق، وكبرى مقولاتها، انحجب عن دلالة مروجية للأخلاقية. فمن جهة الأصول المعتبرة للأخلاقية، يكون مشؤها الأرستقراطي والمحارب هو ما يجعل منها إثباتاً للمعذرة، ولعمد العناصر للأيدي إلا أن هذه الدلالة ما لست أن استحالتي إلى صديدها، وذلك منذ استعجب الأسياد قسار شيوخ سموم الارميكاسيس الصنجر من فرط معاليه الأسياد لهم وإن لزدوا بنية دلالة الأخلاقية لتعني لدى الأسياد العنزة والعمول والافتدار على ممارسة السيادة والهيمنة أثناء لدى الذهماء، فقد بدأت تخذ من فرط حجزها عن ضبط النفس والمعدل عن السكابة بالأيدي معني ضبط النفس، والترفيع عن مرامس العصف وبدلك، "تنبيه"، هنا، كيف يعنى التنفسي الجيولوجي قلبي كاملاً في معنى الفهم⁽¹³³⁾، توكيداً منه للإتيقا الناشئة

- من هنا رسم نيته سابة أخلاق ما وراء الخير والشر. وربما أهم ما يعيده تأسيسه إنشاء تصوّر بشأن التالي في صور الإنسان، وإيجلر، إذا أن يكون الإنسان سيذا محلولاً، وإذا أن يكون هذا معترفاً في مفردات الأخلاق. فصارته رفعة الأسياد المؤكدة في تناز مع انحطاط المييد، لأن طابع القوى هي الأساس في الوصل والفصل بين البشر. وكلما كانت القوى أكثر اقتداراً، تأقت إلى الشقوق والخلق. أما متى أصبحت متهاوية نحو الشقوق والعمور، فإنها تمثّل أصلاً للعدمية

إجمالاً، يجد هذا التحليل الإتيقي منه في "تفكيك نيته للأخلاق، ومحاولته بيان أن إقامة الأخلاق وسلطانها تنهضان على الوسائل دائها التي بعد إقامتها، رغفصل سلطانها تقصمها، هي بساعة محاولته تفسير الأخلاق بكمية طمعة. وهذه هو تفسير اتيناق الأخلاق ومطاتها ببيان لنها، هي أيضاً، ككل لأنشاء الموحودة في العالم، نتاج إرادة القوة⁽¹³⁴⁾

(133) Chate, p. 129.

(134) ميشلر، ص 248

نكن: يعني أن تشير إلى أن عبارة نقدية لها يدعرج جعل من هذه الإرادة
البشرية ميتافيزيقية منقحة بإيهام -الأفلاطونية المصطنعة¹³⁷-. وعلى الرغم من
طرح هايدغر للنسبي لميتافيزيقية مثله في علاقة بالمسوى الأكسولوجي، فإنه
اعلم أن ما، وفي المقابل، بالمهاجس الأنطولوجي الذي كان يحرك تفكيره في
موقفه من ينشئه وفي الواقع، إن مسألة الـكَيُونَة هي التي مثّلت سد هايدغر في
توحيه المعدي حين كان يقرأ الفلسفة الميثيقية

ولكن كانت مسألة الكَيُونَة حاضرة إلى حد ما لدى ينشئه، إلا أنها لم تمثل
حقيقة في مدوّنة الفلسفة المسألة-الأم. ولم يكن ينشئه معنيًا بالجمعية
والكَيُونَة¹³⁸ ميتافيزيقية، وإنما جبالوجيًا من جهة الحرص على نهافت مغنق
تفكيرها لدى عاصمة الأخلاق، وعنهم أفلاطون¹³⁹ حصوصًا، وكلّ محلي

(137) ينظر بشأن مسألة الأفلاطونية المصطنعة تعريف ينشئه لنفسه في علاقة بمسألة الفلسفة الأفلاطون
- موفك ينشئه من عهده -بُنيّ فلسفي، أفلاطونية مقلوبة بقدر ما تكون أبعد من الكائن الحقيقي، الأكثر
صفاء، الأكثر جمالًا، فيكون الأصل. إن الحياة مدوّب في المنظر

Mietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome 4, vol. 5 *La Naissance de la tragédie*, 7 [156],
p. 306.

Voir Haas, *Nietzsche ou le métaphysique*, p. 29 Martin Heidegger, *Nietzsche*, (Hermann Kretzschmar)
(trad.), Bibliothèque de philosophie, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1999-2001), vol. 4, pp. 181-190, [196]
pour la 1^{re} éd. allemande.

(138) ينظر مسألة الكَيُونَة والمفهوم -جاءت دريدا، المهادر أساليب ينشئه، ترجمه عزيز توما، تقديم
إبراهيم محمود (الملاذنية) دار الحوار للنشر والتوزيع، 12010، ص 157-159

(139) في ما يتعلق بصورة أفلاطون لدى ينشئه واستاء هايدغر إليها ينظر
أولاً -حقيقة الموقف الـنيتوي -أفلاطون معه يتسم بكونه لؤل محب كبر. وهذا مدوّن في شخصيته
كما في فلسفته، إنّه يفرّجه حول المثال -جميع عناصر سخراته وفنائه وعبثاته -خير الميثيقية لذلك فهو لا
يمثل نموذجًا صائبًا -فريدريك ينشئه، الفلسفة في العصر الفلسفي الإغريقي، ترجمة سهيل الفخر،
تقديم ميشال موكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982)، ص 43
ثانيًا ما يقدمه هذا الموقف -تكون الأفلاطونية المعالولة الكبرى لتفكير السيمي الثوري

Jean Meyerson, *Saint Grégoire: Paléologue et la mystique orientale*, (Paris: Seuil,
1951), p. 129

ثالثًا تحطت ميشال دار لفرات هايدغر -لا يفرى تفكيره إلى أفلاطونية مثلاً: ضلّ القراء الهيدغرية
أن لها لغة جبهة في ميان إلى أي حدّ تولّد للتفكير النيتوي من القلب

Haas, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 30.

رابعًا ينظر أيضًا شبيب موفك هايدغر مع

Jean-Pierre Cohen, Heidegger: métaphysique ou toujours (Paris: Seuil, 1974), pp. 98-101

الحياة والفكر عمومًا كما كان اهتمام ميتش منغمًا في الأسس على ما يخدم
الحياة ويشريها أكثر من الكسوة والكائن، بل إنه يعمل على مصالحة من الإنسان
والكبيره (٥٥)

(١٤٥) يمكن الرجوع إلى تأكيد بير بودو على ذلك من جهة اعتباره ميتش "مقدسة للمناقضة الضعيفة
المعروفة بين الكيفية والإنسان"

Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, institution philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de
France 971), p. 99.

الفصل الثالث

في الفرق بين حدّي الإتيقا والأخلاق

"مدني الأعظم. ليست هناك علوم أخلاق، وإنما يوجد فقط تكوّن أخلاقي لهذه الظواهر. هذا التكوّن نفسه من معدن أخلاقي لرفع"⁽¹⁾

تقديم

ما الحدث الفلسفي الذي يدعو إلى طرح مشكل المعروف بين الإتيقا والأخلاق في المشرق النيشوي؟ ليس مفهوم الأخلاق هو الأكثر شيوعاً في اصطلاح نيتشه؟ لكن ألم يتم نبشه في الوقت نفسه بطرح الأخلاق للتقدّ المسيحي؟ ثمّ ألا نحسّ انكشاف مستور جماع أخلاقنا من الخير والشر إن نحن عرّنا مع نيتشه على هتك حجب الأخلاق بالتقدّ؟ لربّما أعرب نيتشه بدوره عن هكذا خيفة، لقوله "إنساني، معرط في إنسانيته. إنّنا لا نستطيع نائل الأخلاق من دون أن نطهر وأن نكشف لا إرادياً لنواتنا أخلاقياً"⁽²⁾

فما المحظورة التي تمكّنت من فلسفة الأخلاق حتى نطهرنا على الشاعطي مع الأخلاق وكأنّها مومومة بالنبالية؟ ألم تدّ ذلك إلى اعتقادنا أنّ الإتيقا مومومة

(1) Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887), Giorgio Colli et Mazzino Montinari (éds), Jean Yver (trad.) (Paris: Gallimard 2007), 2 [363], p. 150.

هم كذلك مثلاً فذم أنّ الظلم في حياته البريتوية هو من مثالي التقدّ الإتيقي وهو يقيم محاورة أو مدارية لما يسميه نيتشه "خيفة" بين ما هو "حق" وما هو "سطح"

(2) Ibid., 1 [9], p. 22.

ميسم لإيحائية؟ ألا نحشى فلسفة القيم الرافضة من الانتهاء إلى صياحه
أيديولوجيا قيمة تقوم على تعريض الإتيقا؟ فما الزوايل الممكته من الإتيق
والأحلاق؟ وهل يقوم التالف بهما أصلاً، وكما هو في مالوف فلسفة أحلاق
الحير والشّر، على التفضلة بالضرورة؟

أولاً: من التاملد النيتشوي السلي للأحلاق إلى قسوة النقد الفلسفي

هل يمكن أن يُردّ سلب ينشه للأحلاق إلى أنّ الأخيرة كانت تقوم به "دور
الشعر الذئاعي، الذي يدفع الأذى أو يعد الضرر" من البشر؟ ما عساه يكون
المعيار الفلسفي الذي يفرّه به ينشه سلب الأحلاق البشرية؟ يتمثل هذا المعيار
في لارميش من لوازم التفكير الفلسفي بحسبه، وهما التفكير المعادي للحياة
من فرط خوفتها وحسب أماسها في متطورة محطّة، ثمّ الردة التي هي لتفكير
من درب الحس السليم في النظر إلى الظواهر المعكر فيها. من هنا كانت
حماسة ينشه الفلسفة في الدفاع عن واحدة الحياة والتفكير، التي لا فكاك
لغادصرها المتكررة. ومن ثمّ، يحدّد لنا تعريفاً مائياً للأحلاق مقدار معيها بلحياة
والاستهانة بها. ويقول في هذا السياق: "مجنّداً، حاشا للعامل، قناعتي. الأسانلة
وفادة إنسانية، بمن في ذلك اللاهوتيون، كانوا كلّهم محطّين ودوبما استثناء
من هنا نألي قلب جميع الفهم إلى قيم معادية للحياة، ومن هنا نألت الأحلاق
تعريف الأحلاق: مراج المنحطّين، مع خلفة التفكير (الموقفة) في الانظام
من الحياة. وأنا آخذ جدّاً بهذا التعريف". من المؤكّد بالنسبة إلى فلسفة الحياة
البشرية أنّ الاستراة من أسباب تعظيم الحياة وتوغيرها هي اقتضاء فلسفي -
لهي رهاته تأمير التالف مع الحياة

(3) شاكّر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة 360 (الكويت)
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (2009)، ص 460

(4) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1 Le Cas Wagner: L'interprétation des idoles. L'Année lit., *Ecco homo, Nietzsche comme Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Milner (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un dévot", § 7, p. 340.

إذا كان من المعترض فلسفيًا أن يكون التفكير تقديرًا عطفًا معكميًا، وإن
 كمون عصر الخلقة في تجربة التفكير العلفي هو الذي سحا بالملامسة إلى
 إسقاط لأخلاقيات على التفكير وهكذا تنشأ أن الحالة ليس هي الخاصية
 وحدها لمعمول الخلقة، وإنما أيضًا التفكير نفسه. وفي هذا السياق، يكشف
 النقد الحداثي، الحريص على حد الأخلاق، عن حقيقة ملتها الثانوية فيها،
 وأدراك "لست الأخلاق سوى تأويل - أو هي أكثر دقة تأويل خاطئ - لبعض
 الظواهر"⁽⁶⁾

بكمس الخطأ، إذًا، في المهم والتفويص؛ إذ يحتاج تقدير الظواهر إلى أداة تغير
 الظاهرة على النمو الذي هي عليه فعلًا. ولما كانت الحياة والفكر يتشوبان في
 تواضع، فإن العنف الأخلاقي يطاولهما بالتساوي. ولما كان من الممكن إقامة
 تمييز منهجي فحسب بين المفكري والحياتي، فإن الكشف البشري للأخلاق هو
 كشف فلسفي عفا في جوهر الأخلاق من عنصر مناب للحياة وحاسي لأندس
 الفكر. وفي هذا السياق يقدم بنشه تعريفًا ثالثًا للأخلاق، ومعه أنه "جوهر
 الأخلاق وقيمتها التي لا تقلد بنمن هي"⁽⁷⁾ أنها إكراه طويل⁽⁸⁾. وإذا كانت
 الأخلاق نتيجة فعل يكون المقصد الفلسفي لإيجاد جس أخلاقي مغاير يسعى
 إتقان ولا يقوم إلا على العناية بالذات⁽⁹⁾ ما كان ينشئ حكمًا سلبيًا حتى يقع في
 عطف لغوي للأخلاق دومًا بناء لتبديل قيمي يقوم على أساس التعرف معها⁽¹⁰⁾؛

(6) Friedrich Nietzsche, "Cours de la morale au Collège philosophique à coupe de maître," dans: Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Le Cae Wagner, § 8, p. 97.

(8) للمصحيح هو (المفكر).

(7) فريديك بنشه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في: فريديك بنشه، ما وراء الخير والشر، باريس: فلسفة للمستقبل، ترجمة جبريلا ظاور حيدر، مراجعة موسى وهب (بيروت: دار الفارابي، متر مراد وحي، البعائر المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، صفحة 188، ص 30.

(8) يقترن النقد بإقامة البديل عند بنشه يُظهر فريديك بنشه، العلم العقلية ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الثاني، حيث يؤكد هذا الاعتراض بالقول "لا يمكن الهدم إلا بالمفكر فقط المختلفين يستطيعون أن يربطوا فكر، لا يس على الإطلاق. يمكن خلق أسماء جديدة، تغييرات جديدة، احتمالات جديدة لكي ينشئ على المدى الطويل خلق أفعال جديدة" (صفحة 58، ص 72).

مقد تملك الطروقة والشجاعة ليسا بل ما إذا لم يكن صراعه ضد الأخلاق هو
بعض من مبادئ أخلاقي⁽⁹⁾.

إد، ما الذي يبعه قوة النقد الملقى؟ إنه النقد الموصوم منذ القول
الإنبي المتخلص لقيم أخلاقية سالبة للحياة ما العيب، إجمالاً، في لقيم
الأخلاقية بحسب بنشه؟ إنه أخلاق مسطحة، وهي تفكيره الفلسفي "نجد أن نقد
الأخلاقي قد أصبح يكون جزءاً أساسياً من تاريخ الأخلاق"⁽¹⁰⁾، وما حظورة
مفعولها في حياة البشرية؟ إنها نافية لها، وما أدلة الأخلاق في إدانة بعض
التيبل في النوع البشري؟ إنه الرعب. هذه هي مجمل الأسئلة التي سجدول
الإجابة عنها في ما يلي:

- فد ٧ يكمن عنصر قحطاط الأخلاق الثلاثة في الحكمية الشعبية
والمسقية، أحياناً بحسب بنشه، في الشر غير المتعد الذي قد يؤتى عن جهالة
بمعتراضات إنبيجة. ومن ثم، "كما تسقط اللاأخلاقية بطبيعة الحال عن الإبداء غير
المتعد؛ إذ يكون العمل، هنا، محكوماً بالصدفة. هل يوجد، إذاً، إبداء متعدد لا
يتعلق الأمر فيه بوجودها، وبعمالية راحة حياتنا؟ هل يوجد إبداء يذمغ الشر
للمحضر، في النسوة مثلاً؟"⁽¹¹⁾ فكيف نعالج الأخلاق الحية والوجود الاجتماعي
للشعر؟ ألكومان بالنسبة إليها موضوعاً للتوفير والإجلال، أم للتخفيف والإدلال؟

يمارس بنشه قسوته ويعملها ضد صيغة ما من صبح التعامل مع الحياة
والإنسان والظواهر وهذه القضية هي ما شئت الحلقنة، أي إضفاء مسحة
أخلاقية على المنظور فيه وعلى هذا النحو، تمكن الأيديولوجيا (استمدهة
أحياناً من صاحبها، أو بالأحرى من مريتها، كما أن الأوهام الأخلاقية تمكن
هي، لأخرى من الأفراد والجماعات. وعكس ذلك، يدعو بنشه إلى التحلي من

(9) Olivier Reboul, *Maximilien de Robespierre, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses
Universitaires de France, 1974), p. 155.

(10) "لقد ركبت بنشه دجلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، مصر، 1980)، ص 105

(11) "هينريك بنشه، إنساني صرط في إنبيجة كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول، ترجمه علي
مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجبل، 2014)، فقرة 104، ص 105

الحقنة، وذلك لاعتبار القسوة والاعتقالات معالجات الخلقه بترويض ضروري،
 بكونها أساس الفصائل الأرفع⁽¹²⁾، بل إن مشته يذهب إلى حد اعتبار الحقنة
 معقول الأخلاق للضرب بالبناء الاجتماعي للناس، لأنّ البناء الاجتماعي من
 دون برائبة محال. إنّ الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل،
 والمساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر، يمكن أن يصيرا معنى معنى وعماد
 من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توافرت الشروط للملائمة لذلك (أعني
 تماثلها العملي في مقدار القوة ومقاييس القيمة، وبما صعدا ضمن جسم
 واحد)⁽¹³⁾، فكلمة بمناظم الانتقام من الحياة بتجهيتها عبر أفعال الترويض
 الأخلاقي، ضُمَّت وتصبّرت شاحبه دليّة، بل إنّ المصطح يتضامن وأشباهه ضدّ
 الحياة وإرادة تماثلها، ذلك لأنّ ما يربّعهم فيها هو التّشلم التفاضلي المحدّد
 للمراتب البشريّة في مستوياتها المختلفة غير أنّه - ما إن يؤخّر هذا المبدأ على
 نطاق أوسع وصولاً إلى عدّه مبدأ أساسياً للمجتمع، حتى ينتش على ما هو عليه
 إرادة لنفي الحياة ومبدأ التحلل وتخطّط⁽¹⁴⁾

فما الذي ينبغي فعله بحسب ينشّه؟ إنّه يلتزم بضرورة "دفع تفكيرنا إلى
 العمق الأقصى، والامتناع عن كلّ ضمير حشاش: إنّ الحياة، جوهرها، استيلاء،
 وانتهاك، وغلب للمريب والضمير، وقمع وفسوة وفرغ للاشكال الحاشية،
 واستيعاب، بل هي على الأقل، وهي أرحم الحالات، استغلال⁽¹⁵⁾ فمن أين
 للأخلاق بهذه المقدرة على إدماج الأفراد وإخضاعهم لأسوأ القيم يتبادلونها
 ويمتسبونها؟ وما أداتها في ذلك؟

- إنّ هذه الأدلة من طبيعة سيكولوجيّة الرّعب والرّعب. يقول كومانس:
 "هكذا أوجدت كلّ أخلاق كوهبتها بواسطة الرّعب. وكلّما كان المقتضى

(12) Paul Valéry, *Monarchie Criminel et naissance du droit, le bien commun* (Paris: réédition, 1988), p. 67

(13) فريدريك ينشّه، "ما قليل؟" في: ينشّه ما وراء الخير والشرّ، الفصل الثّامن، رقم 259، ص 243

(14) المرجع نفسه، ص 243-244

(15) المرجع نفسه، ص 246

الإيني أكثر حرماً، كانت مربية للكائنات البشرية أكثر قسوة^(١٦٦) فما حظر
الرُّعب الأخلاقي؟ إننا نؤرخ للرُّعب على الأدلاء والعبد فإنهم يحترقون ذلك،
مكثرون بديمقراطية غُلّ نفسي. وهي شحنة عاطفية مَرَضِيَّة تنصتكم وتصاعف
باستمرار. وبهذا العمل، تصاعف الحاجة القصّة إلى مزيد من التمتع بالأحلاق
وحلّمة الأمور يجري ذلك كله بحثاً عن تسجيم اجتماعي عبر مناظر الأخلاق

وبناء على ذلك تتحوّل القيم الأخلاقية، وتتركب أكثر، يجعلها حادراً متأخراً
للمراسم الانتقام مني سحت الفرصة وعلى هذا الأساس، يتعدى بيته بأن
الحياة طامحة بالأسرار والقسوة، وأن الإيمان القديم كان يشعر بشوة كبرى،
وبرحة عظمى، بارتكاب لثمة أعمال البطش والقسوة. ويُفقد بأن الإنسان أشد
الحيوانات قسوة، ويشعر بسعادة كبرى لا يضاعفها شيء من السعادة عندما
يشاهد مناظر صراع الثيران، وأعمال الضلّيل، وغيرها من المأساة والمناظر
المؤلمة^(١٦٧). لذلك، تكون القصوة الفلسفية مُدْرَكَة متشوّجا، أي هي في تعكيره
الإنيني بمنزلة فروع الموازنة العكسية للحب والرُّعب المأساوي على الحياة من
قتل العائذ. وهكذا نجد يقول: "سَرَّ ليس له قلب قاس من الضُّحى، فس يفسو
لبيه يوماً" إنّه يلاءم وصافيد يذكرون هكذا هم أبعد ما يكون عن تلك الأخلاق
التي تعدّ التواضع أو العمل للغيري أو المنزّه عن الغرض بالذات علامة على
المخلقي^(١٦٨). ومن ثَمَّ، يكون بيته للإنينا الفلسفية ممكنات الالتزام بالقسوة،
بما هي شدة تقوم على مناهضة التَّيْمِ الذُّهَل، وتحرير الفكرة في الكرم الشَّعْم.

حتى أن الشدة هنا، غير المظاظة، وهي ليست، أيضاً، من الفظاظة، ولكلها
من مائة انعطافية المتسامية والمحظرة للضمحل من الأمور كلها (لعلامات
والممارسات والأحوال . إلخ). وعلى نقيض كلِّ المحلقات المرؤضة
المدبجة، سواء أكانت مسيحية أم غير مسيحية، فلم يته بوضع نظامه الخاص

١٦٦) Tefno Kanan, *Mesoché ou l'écrit de consubstantion: Simile sur la vision du monde et du pouvoir* (Paris: Nouvelles éditions Indes, 1989), p. 137.

١٦٧) ول ديروانت، قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في
العالم، ترجمة فتح الله محمد المشمش، ط ٤ (بيروت: مشروقات مكتبة المعارف، ١٩٨٤)، ص 529

١٦٨) بيته، ص ١١٤، طرفة 268، ص 246

العاسي، من أجل تربية محبة إنسانية»⁽¹⁹⁾، أننا الخطأ في أخلاقيات الضعفاء يُذكرُك على نحو أخلاقي وإذا كان الخطأ عمومًا، مجرد عوج في العمل الشري، وسوء تقدير في تقدير الأمور، فإنَّ نيتَه يربط الخطأ منشأة لأخلاقيات في الإنسان، لأنَّ الكوخص يرون فيه -نيتًا-⁽²⁰⁾.

إنَّ خطأ الحيواني، في الأساس، لأنَّ انحراف في المقتضيات الحيوانية الطبيعية للفعل، حيث تُنتج الأخلاقيات بأدلة رعبها ضيرًا شفا، تستعمل النفس البشرية للعبد والحلم إلى قوَّة الضعيفة، أننا قسمة الخطأ الذي تأتبه العائنة، فتكمن في استثمار أخلاق القسوة أو الإنقياد، له، للاستفواء على الضحالة والرذالة، فتتبدل الذات المحبزة لكلِّ دويَّة على تجلور دانه في اتجاه ما يجب أن تكون عليه إرادة الحياة. إلَّا أنَّ «خطأ» بأكمله من أصحاب المثالية الأكثر شراً، وخطأ يمكن للمرء أن يلاقه لدى الرجال أيضًا في [هذه] تسميم الضمير المعاصر والمثلوك الطبيعي في الحب المجسي . وفي لا أضع أيَّ مجال للشك حول رأيي الصادق بقدر ما هو قاس، ليريد أن أعطي لكم من أحد بنود قانوني الأخلاقي ضدَّ الرذيلة. تحت اسم الرذيلة أكتلح ضدَّ أيَّ ضرب من ضروب معاكسة الطبيعة، أو إذا ما كنَّا نفضل كلامًا أجمم، ضدَّ المثالية»⁽²¹⁾.

إنَّ الاستنتاج للرئيس مِمَّا سبق بيانه أنَّ رؤية نيتَه للإنسان والحياة تقوم، عمومًا، على اعتبار القسوة عمانيًا للناسي والرَّعة ووضوح القيم الفاضلة لذلك، فهو يُبقي على القسوة، ويمتدحها سلوكًا إنقيادًا لازماً للذوات المتفلسمة ضدَّ عناب العائنة الأخلاقي. وفي نظر روبرت ميرلبي، فإنَّ «تفريط القسوة، ونبتًا لذلك، فإنَّ إرادة القسوة الغريزية في تكون الشمادة بحسب نيتَه، ليست موجهة فقط لإشهار نقد الأخلاق، كما يرى ذلك أيضًا في الجبولوجيا، وفي

(19) يانكو لانغري، نيتَه، ترجمة جورج جيبا، سلسلة أعمال الفكر العالمي المعاصر (بروت المؤسسة المصرية للدراسات والنشر، 1993)، ص 125

(20) André Chén, *Éthique de l'animalité. Essai sur la moralité animale* (Paris: Cerf, 1989), p. 2.

(21) فريدريك نيتشه، «ما الذي يجعلني أكتب كتابًا جديدًا؟» في: فريدريك نيتشه، «ما هو الإنسان»، ترجمة علي مصباح (كولومبيا: منشورات الجبل، 2003)، قرة 5، ص 77

مذهب الاصططاع. ولتقريب القوة هذا بالتساوي وطقة تأسيس الرُبط بين موضوع المود الأبدى والاصططاع⁽²²⁾

نبت للتفكير الفلسفي إننا أن يرددي المعب؟ وهل بإمكانه أن يقوى على رد مثل هذه المعب الذي لا يطاول الفعل المتجر تحت أفنعة الأخلاق فحسب، وإنما يطاول أيضًا جمع القسم الفتح والثقافة والتاريخية إلح

ثانيًا: معاني اللاأخلاقية

نحدث نيتشه كثيرًا عن اللاأخلاقية واللاأخلاق في سياق نقده الجديري للأخلاق الشائعة. وكبما كان أمر هذه الأخيرة، وما قد يفضي إليه تعاطي النقد الفلسفي معها، فإنها تستحيل جميعها إلى لاأخلاقية لأن "الأخلاق خاصية بعض الاستمالة الدائم"⁽²³⁾، وهي تشكل بذلك جماع النقد الذي أسسه نيتشه بشأن القيم البشرية عموماً، باعتبار أن القيم الشائعة كلها⁽²⁴⁾ هي محاولات لإعفاء المسحة الأخلاقية. والواقع، لا تنحصر للأخلاق في أرض الأفعال البشرية، وإنما توجد جملة من الأحكام الأخلاقية التي لا تمدو سوى معرقات لغة. ومهما تكن أفنعة الأحكام الأخلاقية، فإن بإمكاننا انتزاع نكوبها وإفناء دواعي للأفعال لكنها، أيضًا بهذه الكيفية لخطأها، وهي بذلك لمس كل حكم إنقي، وهي التي تحت الناس على أفعالهم الأخلاقية تلك هي وجهة نظري. غير أنني أريد أن أكون آخر من لا يعلم أنه تتولد في المعب من الحالات ربة غطنة من وجهة النظر الأولى⁽²⁵⁾، التي تؤكد أن الأخلاقية لا توجد إلا هي الكلام⁽²⁶⁾

(22) Robert Michaux, *Qu'est-ce que l'histoire? L'Esquisse de la méthode*, 31 Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 82.

(23) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV: *Autres Paroles sur les principes moraux. Fragments posthumes: De 1888-1890* (1881, Giorgio Colli & Massimo Mazzino Montinari (maître et variantes établis), Jochen Herrick (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre douzième, § 98, p. 81.

(24) "سواء أتمثل الأمر بالثقافات الأمازوت المسيحي أم بالثقافة الجورانية الجور التي بإمكانه التمرية أو المعبية"

(25) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV: *Autres*, livre douzième, § 100, p. 82.

(26) Ibid. p. 82.

وبما أنَّ الأمر على هذا النحو من التجريد والقليل، فيستعشُّ النقد في مفهوم "السلب" الثاني من كلِّ أخلاقية خلقيتها. وثمة "طريقتان في سلب الأخلاق"⁽²⁷⁾ الأولى تحضُّر المعنى، والثانية تحضُّر الفعل.

بعيدٌ يشبه السلب، بما هو حركة عقلية جذرية تقضي إلى قلبٍ في معنى قيمة الأخلاق، مردِّها إلى اللاأخلاقية وفي نظره "يوجد في المعنى، سليمان يشعلان عندي لفظ اللاأخلاقي أكثر مدًا من أن يسان قد تُزل الأرفع إلى الألف، أهل الخير، ومريدو الخير، والمعصون، ولكنك من جهة أخرى نوع أخلاق قد تُرعب وسدَّت بما هي أخلاق في ذاتها؛ أخلاق الانعطاف، أو، أكثر عيانًا، الأخلاق المسيحية سيكون مباحًا اعتبار الإنكار الثاني يرفضه الأخس"⁽²⁸⁾.

فاللاأخلاقي يُقال على معنَي متبايزين، والفرق القيمي بينهما يبيِّن في فلسفة إتيقا البشرية. من هذا المطلق يكون اللاأخلاقي إتيقا الماحل الأخلاقي المرتهن في أخلاق الخير والشر، والملتزم بها في تقديره لأفعاله، وهمايته بذاته وبالأخرين، وإتيقا هو عكس ذلك تمامًا، أي الماحل الأخلاقي المؤسَّس لشرعته من أخلاق ما وراء الخير والشر. في الحال الأولى توسم لأخلاقية اللاأخلاقي بالسلبية لمجزءة عن إدانة الصفات الأخلاقية القائمة وتجاوزها أمَّا في الحال الثانية، فتوسم بالإيجابية لاقتداره على إدانة الصفات الأخلاقية القائمة وبناء إتيقائه في ما وراءها وفي الحالتين يسعى الإنسان لأخلاقيًا مع فرق في التقدير. فما المتغيَّبان اللذان يحملهما يشبه على اللاأخلاقية، ونبأ لذلك على اللاأخلاقي؟

• تتحدَّد لأخلاقية الأخلاق الشائكة على أساس أنَّ أمر النظر إلى القيم الأخلاقية لا يقال إلا في علاقة بالمتطويات الأخلاقية المتفاضلة من جهة مراتبتها غير أنَّ المنظور الفلسفي البشري، بما هو منظور عقلي، يعزِّم - مثلما يبيِّن آنفاً - سلب الأخلاق ونهيدها في بقيتها بذاتها. يقول يشبه: "إني أنهي، إذا، الأخلاقية مثلما أنهي الخيمياء يعني إني أنهي مصادرتها. ولكن،

(27) Ibid

(28) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1: *Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un dionysien," § 4, p. 335.

ليس بوحود حتميتين بمعدود في هذه المصادقات ويصنعون بالظن وبها وكذلك أنني بالتساوي الأخلاقية ليس لكون العديد من الناس يشعرون بأنهم لأخلاقية، وإنما في الحقيقة بسبب شعور من هذا القليل⁽¹²⁹⁾ فقم بتمثل مصدر الأخلاقية الشيء في كل من عنصرَي الأخلاقية والأخلاقية البديهي معهما ينشأ بذات القرار الفلسفي-الإنشائي؟

بمثل العنصر الأخلاقي وسلته في أن الأخلاق هي، والدرجة الأولى، قيم الارتداد للغير والتأثر بها هي أحكام أخلاقية؛ فعنصر اللحمة بتمثل في ما يصعب لإسناد إلى ذاته والحياة والآخرين والقيم من مقاييل مرعبة وعجزة، فالمخلفه ضد تعاني الإنسان والحياة. ثم بتمثل الأخلاقية ثابتاً، في "نظام بلاتس حلية المصنوع الأخلاقية (قولاً وسلوكاً ظاهرياً). وعنصر الأخلاقية في لأخلاقية وإسناد قوله خلاف ما يُضمَر، وإتيانه من الأفعال لبحسبها وهي العائني، نستنتج من إفلة ينشأ للأخلاقية والأخلاقية أن ثقة شعوراً بالقرب من قيمها بما، ولذلك،⁽¹³⁰⁾ فمماذا، إذا، هذا العرف الإنشائي عن بعض الأبعاد الرأسة للأخلاقية؟ ربما يعود الأمر، بحسب نيتي، إلى أن المخضوع إلى الأخلاق لا يتوكل في ذاته على شيء أخلاقي⁽¹³¹⁾ فكيف تعضي الأخلاق، بدورها، إلى إنتاج الأخلاقية؟

إن ما يجعل الأخلاق متبجّة للأخلاقية استهجانها للكل بحلققتها ولكن، علاوة على أنها تعقد على الظلم والطاهر والمتعاني من الأمور كلها. وعموداً، "إذا كان الأخلاقي هو الذي يعتبر الأخلاق مشكلاً⁽¹³²⁾"، فإن ذلك سيمكّن ينشأ من التساؤل: "فليس الأخلاقي متلفاً لمظهر؟ مفكر يرى الأخلاق، عفاً، ويراه نصع مشكلاً؟ ألا يكون فعل الأخلاق لأخلاقية؟⁽¹³³⁾ من المؤكد أن

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV: *Sur le devenir*, livre deuxième, § 103, p. 63.

(130) Ibid.

(131) Ibid., § 97, p. 89.

(132) Jean LeFranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 157.

(133) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VII: *Par-delà bien et mal: Préface* = *d'une philosophie de l'avenir*. La Généalogie de la morale: Un essai préliminaire pour compiler et

مخزون لأخلاق من منظور الإتيما التيتشوية إلى لأخلاقية كل من تسعة فطاعة
التدطي مع صور الحياة وصراع الإرادات البشرية وذلك توصيها بصعاب
الحير والشك وتصادفهما فما معنى للأخلاق في تقديرات الحكم الإتيمي؟

يقول نيتشه "لأخلاق تعني، إذًا، أن شخصًا ما راك لا يفعل، أو لا يتعامل
بما يحكي مع الدوافع الدمية الرفاقة والمرهمة التي شُكِّلت عن الثقافة الجديدة
العاصرة؛ إنها تدلُّ على شخص ظلَّ متخلفًا، لكنَّ بحسب اختلاف سبي
دومًا"⁽¹⁴⁾؛ والصورة التي رسمها المنظور الإتيمي للأخلاق تجعل من إسبا
الوصاعة والقمع والعلالة؛ إنسانًا فانيًا كلَّ مقتضيات المحاطرة والإقدام على
الحياة فمن لا ينجح إلى أفق الترقى بالذات والحياة إلى مرتبة العلو والإضداد
إلى أرحب الأفاق هو للأخلاق، وهو إلى هذا الحدَّ موسوم بالسلبية في نظر
نيتشه. لكن، هل فُقدَ للإنسان أن يَصْغَدَ في سَلَمِ الفهم البشرية فيتجرَّد من
لأخلاقية أخلاقه؟ ألا يتطَلَّع نيتشه ويرجو إطلاق النار على الأخلاق⁽¹⁵⁾؟ ألا
يمكن الإنسان، ولو مرَّة واحدة، أن يستشعر في ذاته ورر مهانة للأخلاقية جرَّاء
إصراره وهي ذاته في أخلاقية فانيّة؟

يردح نيتشه على ما يمرره تطاحر المشاعر الأخلاقية والأخلاقية في
صميم الإنسان ذي الاستعدادات لاكتساب "الفضائل الذكورية" لذلك، يراه
بأمل في "أن يحقِّق الرجل من لأخلاقية. خطوة من الشُّمُّ الذي في أعلاه
سيخرج أبطًا من أخلاقية"⁽¹⁶⁾ ألا يصح هذا مبدئيًا صرخًا من الترحيح الذاتي
من قواطع الفصح البشري والتثنى الأخلاقي وفهر لأخلاقية؟ ألا يمكن تطاحر
المشاعر بداخل الشريعة الإنسانية أن يحقِّق المرء على تجاوز معهود اعتقاده في

déclarer: *Par-delà bien et mal* réimpression publiée, Giorgio Colli & Massimo Montanari (éditeurs et responsables éditoriaux), Corrado Vivanti, Roberto Starnobacci & Jean-Claude Guillemin (trad.), (Paris: Gallimard, 2006), "Non verum" § 236, p. 146.

(14) نيتشه، إتيامي، مطرط في إيتيتية فترة 42، ص 68.

(15) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol 1: *Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles" "Maximes et traits" § 36, p. 67.

(16) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII: *Par-delà bien et mal*, 4^{ème} partie Maximes et instructions, § 93, p. 84.

التصادد بين طريقي الأخلاق. الخير والشر؟ لس الأَخلاقِي، إذاً الواسع من
 نَاس الذي أخذه القَبْضَ وإِنَّمَا هو من منظور إيتيقي، الإنسان الرَافِع بقوى ينشئ
 "إِنِّي لا أَنهى، وهذا معروف منه - ما دمت غير مجنون أَنَّهُ سعيي سَجْبُ
 ومحااربة المفيد من الأَصَال المسمَّاة لأَخلاقِيَّة"^(١٧٧)؛ ذلك أَنَّ المَرْتَبَ مَأخِذِيَّة
 عن صروف حَيَوة الأخلاق، وشرعها، وما اعتَقَدَ في تصالُّفها، لِقَابِر على الجروح
 إلى ما وراء الخير والشر

وبناء عليه، ينشأ من منظور الإيتيكا الفلسفية عند ينشئ إسماعل مَرْتَبَ ومن
 طَبِقة أخلاقية جَيِّدَةٍ لِيَكُونَ لأَخلاقِيًّا من جِسمي آخر، وهو على غير معنى السَّيَر
 الذي حصله ينشئ على الأَخلاقِي في صورة الإنسان الأَخلاقِي الأَوَّل لذلك
 يَؤَكِّد بقوله: "كُنْتُ قد استعملت كلمة لأَخلاقِي في معنى آخر، بوصفه
 علامة مَبْهُوتة أو تَمَيِّزاً لَمَّا محور بهذه الكلمة التي تَمَيِّزِي من سائر البَشَر"^(١٧٨)

- لأَخلاقِيَّة الإيتيقي من المؤكَّد فلسفياً أَنَّ الأمر يتعلَّق - كما سبقت
 الإشارة - إلى اشتغال الإيتيكا الفلسفية مع ينشئ على قاعدة الفَرَز بين مراتب
 النَّاس والقيم والمُستَظَوِّرات، التي من يصدر خلال وجهة نظرها المحكم في هذا
 الاتجاه أو ذاك، إِنَّهُ استخدام ينشئ للمعهوم الفلسفي-القيمي الأَخلاقِيَّة، كان
 على نحوين متباينين يقتضي بَدَلًا التحلُّل من المعنى المُتَّخِذ لصفة «لأَخلاقِي
 ولهذا، "أَوَّل ما ينبغي أَنَّ نشير إليه عند بحثنا للتقدُّد الأخلاقِي عند ينشئ، معنى
 «لأَخلاقِيَّة» عنده، لأنَّ المعنى المُتَّخِذ مِنَّا لهذه الكلمة، هو التحلُّل من القواعد
 والمبادئ الأخلاقِيَّة؛ أي المَدْعُوَّة إلى مَرُوع من الهمجيَّة والإباحيَّة في علاقات
 النَّاس بعضهم ببعض. وعلى هذا التَّحْوِي، نعمم الأدهان السَّطحيَّة كلمة
 «لأَخلاقِيَّة، التي تُرَدَّد كثيرًا في تقدُّد ينشئ للأَخلاق»^(١٧٩).

إنَّ الارتقاء بالمعهم إلى الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ من النُّظَر، أي النُّظَر الفلسفي، هو ما
 ينطَلِقه المعهم الإيتيقي للمعهوم «لأَخلاقِيَّة» في عضائه التَّعَدِي. فَمَنْ هو «لأَخلاقِي

١٧٧) Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV, *Donner*, livre douzième § 103, p. 83.

١٧٨) Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV, *Le Götter Wagner*, "pourquoi je suis un dieu" § 6, p. 338.

(١٧٩) وَكُورِيَا، ص ٤٣.

الذي ترنصه إتيقا شته خصمه بعيسم الإيجائية؟ إنه المتقن بالتشدد من الصم
الأخلاقي، وهو عين الموحّد بتلبيره القصبة ذاتها في ما وراء متطابقات الحكم
الأخلاقي، حيزها وشرتها؛ فالأخلاقي هو التقاد للأخلاق من أجل بء
الإيما وهو لأخلاقي من منظور نفسه لتساميه قيمة في ما وراء الخير والشر،
ولأخلاقي من منظور غيره لتمرّده وتطوله على أخلاقي الخير والشر

من ما مستح أن نسه الخير إلى الشر لا تقوم، في إسقاط، على التامص،
بل إنه لا يحصل سهما، وهو من يتجاوزهما بالتساوي وبالمزم ذاته على مرس
يقّد فلسفي بئاء يهدمه للتشدد من الأخلاق. وعلى هذا النحو، يعرف بئاء نفسه
بما هو إتيقي "إني من بعيد أكثر إنسان إثارة للظن لا ظير له قبلاً؛ وهذا لا يعني
أه يتوجب عليّ مستقبلاً أن أكون أكثر الناس كرمًا لقد عرفت للرغبة والتلذذ
بالإفناء إلى حد يتوافق ووشي على الإقاء. وفي الاتجاهين، فإن أطيع طبيعة
ديوبيزومية لا تفصل الفعل السالب عن القول الميثت إني أول لأخلاقي
وبهذا فأنا الهدام بامتياز"⁽⁴⁰⁾ فما هي مواصفات الصورة للفلسفة للأخلاقي-
الإتيقي كما رسمتها الإتيقا الثقافية؟

اشتغل نيشته من ررادشت "شخصية موهوبة"⁽⁴¹⁾ لبناء صورة الإتيقي على
انقراض نهافت صورة الأخلاقي-الأخلاقي الممثلة آنفا في المسمى الأول
لأخلاقي. إن للأخلاقي، بما هو الشخصية الفلسفية الإتيقية، من منظور
بئشه، هو كائن لا ممكّن فيه بئش وفي المحصلة، لم يكن موضع استمهام
مسمي جدّي وصارم. يقول نيشته "ما شئت - ولكن ليكن الأمر كما يجب
مسءلتي - ما الذي يعني اسم زرادشت على لساني، على لسان أول لأخلاقي،
لأن ما يشكل المشرّد التاريخي لهذا الفارسي هو أنّه على العكس منه تمامًا"⁽⁴²⁾.

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. I. Le Cas Wagner: "pourquoi je sois un destin." § 2 p. 334

(41) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Minuit. 991). P. 42.

(42) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. I. Le Cas Wagner: "pourquoi je sois un destin." § 3, pp. 334-335.

إنَّ الإنساني إنسان للأخلاقي، وواحد في الأخلاق التقلدية؛ لأنه لا يسي
دائه، لا باتخاذ من شرعة منه المعتمدة أدلة يمتنع بها معهود أخلاقه منّا، فما إن
تتهافت الأخلاق بفعول التمدد الجذري الذي اقتدر عليه روادشت الحكيم،
حتى تُقام الإيماء، وهي اللاأخلاقية؛ أي هي أخلاق ما وراء الخير والشرّ، فيمن
منظور هذه الأخيرة يكون الإنساني إنساناً للأخلاقي وهو ما يتغيّر في صورة
رؤاؤنا للنشأة، لأنّ تجاوز الأخلاق لغاتها من منطلق الصدق، وسجائر
لأخلاقي لدائه ليحلّ في قبضه - فيّ لنا - ذلك هو ما يعنه اسم روادشت
على لسانه^(١٤٤)، فما الذي نهزم في قنائه روادشت الإنساني؟ إنّه أخلاق العبيد
والانحطاط الأزوحي لعصر الحضنة القديمة، حذالة أوروبا المعتمدة بقيمها،
والمصاهرة بقولات الأخلاق العقلية الكلاسيكية

لا يعترض منشئه على أخلاق تقوم على التطلّع إلى خدمة الحياة، ولأنّا
يسف بالتقدّم الأخلاق التي تتطلّع بقُدّة العقل معها إلى تأثيم الحياة، ولذلك،
"دكان أخلاقيون عدّة منشئه بوصفه للأخلاقي لتنبّه أولويّة الحياة على حساب
العقل"^(١٤٥)، وإذا كان من المفترض في الأخلاق الفلسفية الأرستقراطية ألا
تعارض بين مبادئ العقل وقيمه، ومبادئ الحياة وقيمها، فقد جنحت رهاوية
الشراد الأعظم إلى افتراض التصادم بين معاهيل العقل ومقتضيات المحبة. ومن
ثمّ، ترسّبت في تاريخ القيم البشرية أنظمة أخلاقية تُحتزل - في القراءة النيتشوية
- في أخلاق العبيد الرضعية وأخلاق المشاة الرّميحة. إنَّ "نيتشه للأخلاقي" هو
قبل كلّ شيء أخلاقي، منظر للأخلاقي. وليست تلك مصادقة، إنّ فقد لأخلاقي
المسيحية (أخلاق العبيد) هو منطلق للمراجعة، تأكيد الألوّاح الجديدة للقيم
الأخلاقيّة (أخلاق المشاة) هو غرضه الأخير^(١٤٦)

فهل يشكّل مبدأ الدفاع عن حرمة الحياة والإنسان معياراً إثيقاً لدى نيتشه
في إدانت للأخلاقي التقليدية؟ وتبنا لذلك، هل يمكن مدح خلفيّة أخلاق

(١٤٣) مريدريك بيش، "لم لنا عدو؟" في: نيتشه، مفاهيم الإنسان، قفزة ٩، ص ١٩٤

(١٤٤) Louis Corman, *Histoire psychologique des professeurs à Paris: Professeurs universitaires de France*, 1982, p. 28.

(١٤٥) سيبان أوجيه، على غروب زواجشت، ترجمة فؤاد قلوب (بيروت/حاشي، دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٢٠

جديدة عن اللاأخلاقية⁽⁴⁶⁾؟ لقد تبين لنا في هذا المعنى الثاني (الإنيني) من شميل يتشبه لمفهوم اللاأخلاقية أنه يعترف تؤكد أمرين اثنين. الأول عامي الحياة، ولا آخر، مناعه هو الذات البشرية وقطرانها.

في ما يتعلق بالمستوى الأول من عمل الإنيني على تعافي الحياة، يمكن القول إن تشبه لا يطلب، إذاً، بمسط حياة قد يتعلّق فقط أو حتى بشكل راس بهذه الأعمال التي يسترها الآن لاأخلاقية⁽⁴⁷⁾؟ لإعادة تقديم الحياة فلا تحوّل في هذا النوع من القلب الجفري⁽⁴⁸⁾ المحمول على معنى تحوّل نام من كلّ القيم لأخلاقية⁽⁴⁹⁾، لكن، من الذي يتعلّق هذا النوع من حياة العنوّ والشموخ والعزّة والافتدال؟ وما فضائل هذا الإنسان الإنيني الذي يتهم باللاأخلاقية من منظور الأخلاق المتقلّبة؟ لماذا تقبل فلسفة نيته توصيف شخصيّة رادست على ذلك السعور؟ هل لأنه يأتى بداته عن تلك الأخلاق ولا يتالي بحسن توصيفاتها الأخلاقية؟ أيرغب نيته في إبراز الفرق القمي بين وسائر الفلاسفة لا اعتبره ذاته لاأخلاقية وهل توجد لدى اللاأخلاقية البنشوي رغبة أقصى من الرغبة في الفجأة؟ قمي الذي يقوى على التمرّد بحسب الحياة؟ أنا "نهم لمي العمق هذا الإنسان ومقصد نيته منه. قويّ جري، ليس بهاب، محبّ للحياة، كآله من أنباغ ديبوزوس وغير مسيحي بالمرّة⁽⁵⁰⁾، فما الفضائل التي يتردّد بها هذا الإنسان اللاأخلاقية الإنيني؟

ما يفضل به هذا الإنسان من غيره هو المفردة على ممارسة السيادة على ذاته لتملكه أسبابها. إذاً، تحسّل للفلسفة الإنينية صورة الإنسان الممارس بولوج لفضاء صرح الإرادات الشرّة شام الاقتدار بجملة من الفضائل، وأهلها: أن

(46) Lafuze, p. 157

(47) ألكسندر ميهالاس، بفتح الحياة كفتح أصبي، ترجمة محمد هشام (الأثر الوحيد) إرباب الشرق 2008، ص 249

(48) المرجع نفسه

(49) Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I, Essai Homo. S 1, p. 302.

(50) جورج ميهاتيل، ديب "معلّمة"، في: فريديك نيته، حلو السمع، ترجمه جورج ميهاتيل ديب (دمشق، دار الحول للثقافة والتوزيع، 2004)، ص 9

نديه، أولاً، المقدره على إحكام التوجه الذاتي للذات في ما يعتدّ أوهام
تصاد بين الخير والشر، باعتباره لله -إننا أحسن إنسان توجه ذاته، فليس
لا حباره الخير ضد الشر، وإنما فقط لأنه سخي (وهو ما ليس مقبولا مطلقاً من
قبل إنسان أخلاقي)⁽⁵³⁾. وسواء الإنسان اللا أخلاقي، هنا، هو إكرام الحياه في
شخصه، وقيمه وعلاقته بالأرض والضرورة.

لذلك، تنبئ المعرفة الجفلى إلى تحليّ الإتيقي بميزة ثلثة: يعني أنه يجب
أيضاً على اللا أخلاقي أن يتحاشى إفساد البراءة⁽⁵⁴⁾. ولأنّ في تعاقب البراءة
تعاني مفومات الحياة الجفيرة بأن تعاش، وهو ما لا يقوى عليه مطلق إنسان، وأن
جس محصور من الألم حسب، فإنّ الإتيقي يستعاض عن إغاية أروص الألم
بالجروح إلى ينداع القيم الحلاقة. هذه هي صيرة ثلاثة يُعْمَر بها الإتيقي، وهو ما
يحلّده جان غرتيه من جهة توصيه "الإنسان الجيد بما هو الإنسان غير المؤدي،
الإنسان الذي يهتأ بلا توقف لإبداع مضائل جديدة كي نستحقّ العيش"⁽⁵⁵⁾.

الإنسان الذي تخيّر ينشئ صورة للا أخلاقي المقبول في إتقاده على نحو
لامشروط، هو الذي يتمكّن أسباب التفكير: أي تدبّره موقفاً مبدئي بشأن ما
اختاره لذلك من قيم في فضاء تولّجه بدانه وفي المحصلة، ينهي نيتشه رسم
صورة الإنسان المشكوم وغير المرتاب في أمر قيمه وموقفه. وذلك ما سيكون
رهن المقدرة التي "للمرء الذي كلّما أُنْجِدَ قُرْباً نُحْتَم عليه ضدّ الأديس عن
سماع أفضل حجّة مضادّة. تلك هي فضيلة الطبع الضارم"⁽⁵⁶⁾. إن هذا الطبع

(53) François Laporte, *Le Philosophe et la machine*, coll. SUP (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 48.

(54) فريدريش نيتشه، "معرفة الضرورة" *Timorene du danger* يُنظر Friedrich Nietzsche, *Le Volonté de puissance: Essai d'une métaphysique de puissance*, traduit et édité par Jean Albert (mod.), Émile Schenck (mod.), le livre de poche, série classique de la Philosophie (Paris: Librairie générale française, 1998), § 204, p. 281.

(55) نيتشه، *الملم الحلال* الكتاب الفلسفي، فترة 388، ص. 243.

(56) Jean Grenier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Œuvres philosophiques, 2^{ème} éd. (Paris: Seuil, 1966), p. 129.

(57) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VII: *Par-delà bien et mal*, 4^{ème} partie: *Nietzsche en interludes*, § 407, p. 86.

هو هويّة من محير في ذاته معاميل الوحشة والوحدة في السرّ والعلن، وفي الوحدة ووحشة مع الثّبات والجماعة. هو ذا ما كان عليه روادشت المنعزّد بمصائل إلتيقا الثّاقلة. فتمحّر، الملائخلاقين، هل تغصّر حقاً مالفصله؟ وليلاً، مثلما يعمس الموضوعيون مع الأمراء⁽¹⁵⁶⁾؟ كلا، فقلعهاش بيته هذا إنّما هو عن سبجة إلتيقا في ما وراء القورج الأخلاقي للأخيار والأشرار.

ثالثاً - وجوه التناسب بين الإلتيقا والأخلاق

1 - روابط الإلتيقا والأخلاق

إنّ غرض بيته هو معالجة التصرف البشري في مسبته إلى الحياة، وذلك من عرض إلتيقا، في الأساس؛ إذ إنّ البحث الجيولوجي منصبّ تماماً على لأسباب والدوافع التي حادت بالمفاعل الفردي من جاذبة الحياة ونبطها وفي هذا المقدم، "هنا مقاربة نبش للأخلاق تنصّر، إذا وافقنا على أفكاره، أنّ طرق تصرفاتنا لن نطلّ غير متغيرة، وإنّ هذه الأوّل ليس هو المحتوى المتميّز لأفعال خاصّة، وإنّما الأسباب والدوافع التي تحكم فعلنا"⁽¹⁵⁷⁾؛ همرّد التناسب بين الإلتيقا والأخلاق هو حيازتها صلة الك ذاتها مع فلسفة القيم عمومًا، والأخلاقية خصوصًا. ولنا كانت هذه لفهم موقوفة، بلورها، إلى صيرورة الأفعال البشرية، فإنّها شهدت هي متابعة بيته لها، كثرة من الاستحداثات والتهبّلات لكن، ما أساس هذه الاستحالة في صور الفهم الأخلاقيّ؟

هذا الأساس هو ميت ولبطة للنسب التي بين الأخلاق والإلتيقا وهي رابطة الأخلاقي بما ورده الأخلاقي، وفي ذلك متقلب مقولة المحير والشر من غير معهود معناها أمّا همرّد، فيقرّ إلى أنّ إيجابيّة التصيرورة الأخلاقية تنبئ إلى ما يوجد في ما وراء الأخلاقي. ليست مقولة المحير والشر مبرّرة إلّا أنّي ما وراء

(156) Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, "Cypariss et des autres", "Mémoires et traits"* § 36, p. 66.

(157) بهلمس، ص 250.

المعبر والمُشرِّع⁽⁵⁸⁾. ثمَّ إنَّها رافضة لتتخذ بدورها مناظر عقلية غير أنَّ هذه المناظر تقترب بولادة من المزعجين للشرعيِّ. إنَّما تعظيم الحقِّ وهو ما يجعل من أساس هذا التعظيم أساس إتيان، أي أساس أخلاق جيِّنة وصعق، وإنَّما يحسن الحياء ونصميرها، وهو ما يجعل من أساس أخلاق الخير والشر أخلاقاً سيِّئة ودسنة. أنَّ إذا نشأ أن تتحدَّث منذ الآن عن جيِّد في المقيم، فلا بدَّ أن يكون واضحاً بذلك أنَّ مبدأ تحوُّل المقيم في هذا الموقع إنَّ هو إلاَّ عظمُ للعلاقة بالعالم أو صغرهما⁽⁵⁹⁾، فما الذي يمكن استخلاصه طبعاً من التحوُّل المقيم في القيم الأخلاقية؟

يُرى جورج غودل أنَّ التحوُّل في مناظر المقيم الأخلاقية يُغيِّي على سب ما بين الإنمهي والأخلاقي في القيمة، وذلك تناظراً مع تحوُّل القيمة إلى قيمة لمرفعة والنسائي، أو إلى قيمة للقيمة والتلذُّي وبهاء عليه، فإنَّ مقابل المقيم هو الذي يجعل من القيمة إنَّما قيمة إتيانية وإنَّما قيمة أخلاق خير وشر وهو ما، فإنَّ القُد الذي أتى به يشه بشأن هذه الأخلاق هو الذي سيقتضي بسلخ الإنميا عن نهاات الأخلاق. لأنَّ الإتيان هي ما يصير عالم أخلاق. فالأخلاق في مجملها مغلقة بدورها بإتيانها معهومة بشكل آخر كقولنا⁽⁶⁰⁾، فالمختلف طبعاً بين الإتياني والأخلاقي هو موقع القيمة من الحياة (مرفعة أو ضعة). ومن ثَمَّ، تتألَّى منظوريه الفلسفة الكلدية مع يشه نجاحها. ولما كانت أخلاق الانسطاط، مُذَرَّة بتشويها، إسراراً في التلخط على قيم الحياة، فإنَّ الإتيان الفلسفيَّة ستتتهي إلى إدانة الأخلاق بالقلد لأنَّها كانت دوماً أخلاق غير وشر، سواء في إدبارها من الحياة أو في إقبالها عليها، فهم يتسلَّ سمرَّ الإتيان على الأخلاق؟

2 - نسائي الإتيان على الأخلاق

ما الذي يعبه النسائي المقيم للإتيان على الأخلاق؟ هل في الإتيان ما به نفسُ نيمي على الأخلاق؟ أميني ذلك أننا نعلم حرجة ثانية من الأخلاق

(58) Chab, p. 128.

(59) أرى ذلك، فلسفة يلفظ ترجمة إلى بيدي (عشوي مشروفت ورورة الخلق والإرشاد الفرنسي، 1974)، ص 181.

(60) Georges Godel, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 218.

الشرية؟ وهل تقتضي رفعة أخلاق الإنسان بالضرورة أن يكون أخلاقياً؟ يمكن الإنسان في منظور الإنقاذ الفلسفية مع بشته أن يصبح إنقفاً ذا لدية نحته من دون أن يكون مرتهاً بأخلاق الخير والشر. وفي هذا المقام يقول "إننا نصير متحلقين، ليس لأننا أخلاقيون⁽⁶²⁾، فهل يعني التحلق تألقاً ماداب المحلوس الرزيع أو ما سمي الإنقاذ؟ صم تتسامى الإنقاذ على الأخلاق؟

• يتلحق الأمر ستر أدبي. وقد يكون مرد هذا التسامي الإنقي إلى ماي الشادة اسلاء من الناس بأنفسهم حتى لا يحتلوا بالالوتكاسين ومهاتهم إن إقامة الفرق القيمي هو من عمل التقيد الجادري للفلسفة أنما يباه على النحو الذي يجعي مفا هو إنقي أجل وأسمى مفا هو أخلاقي، فهو من عمل لإنقا رباء عبه، يستند نطلع الإنقا الفلسفية يندك إلى موقف نقدي من الأخلاق، وإلى إدانة الأخلاق والمنتب عليها. فيمكن القول نيقاً لذلك، "إن انتصار من أخلاقي يتقم بمساعدة نفس الوسائل للأخلاقية، مثل كل انتصار آخر. بالعصف، ولكدب، والتمجبة، والظلم⁽⁶³⁾" تقوم الإنقا، إذاً، على سبب اللأنيقا، أو بالأحرى تُشتق الإنقا من الأخلاق وهذا يعني في نظر الذات الإنقية المتفلسفة على بحر نيتشوي، الحرص على توكيد الإنقا عبر سلب الأخلاق (التي هي عينها للأخلاقية) نقة في هذا الموقف الفلسفي، إذاً، ما يميلنا إلى موقف ينشه الشاذن والقاتل "إن الأخلاق ذاتها حالة خاصة من اللأخلاقية⁽⁶⁴⁾". فما الوجه الإنقي في هذا الحكم على كمون اللأخلاقية في صلب الأخلاقية؟ هل لأن "الأخلاقية لا يمكنها أن تُدَلَّ لأنه لا يمكن تجهيها⁽⁶⁵⁾"

(62) من أجل أخلاق الخير والشر

(62) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Discours. Texte établi par...*, p. 91.

(63) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes*, 7 [6], p. 268.

(64) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes (Debut 1888 Début Janvier 1897)*, Massimo Milone & Giorgio Colli (Textes et variantes établis), Aubert Claude Henry (trad.) (Paris, Gallimard, 2008), 14 [134], p. 185.

(65) بهداسي، ص 248.

يملأ الأمر تحيزاً سياسياً-اجتماعياً^(٤٤)، وهو ما يمكننا من تحديد موطن آخر لتفصيل الإتيقا على الأخلاق، وبه تكون في مرة أخرى حيث لها، فتدورق له. ويتحلل ذلك في تحرر الإتيقا من مبدأ المنع^(٤٥) الأخلاقي الممهود في حوارات أخلاق الحي والشر. وعادت يقوم هذا المبدأ على الذمع بالإنسان الاجتماعي إلى إظهار تحفته في ما يبدو من علامات آداب عاقه، بمكس معالته معه، وطاعت مرابط للنظام الاجتماعي، ومقياس ذلك هو ثلاثة الحبر و شر ولما كان يشته يرى أن العالم خاطئ، من وجهة نظر أخلاقية^(٤٦)، فإن لا مانع أخلاقي^(٤٧) من الإقدام على الفعل في العالم؛ لأن الأخلاق خاطئة، مما هي فيها مقطوع من هذا العالم^(٤٨). فبأي معنى يمكن فهم معنى الخطأ في بعينتي أخلاق العالم وعالم الأخلاق؟

الخطأ ليس بالمعنى الاستيمولوجي، وإنما هو بالمعنى الأكسولوجي. إن فضلك لتكمن، هنا، في تمرير الأمور الإتيقي منهما وفي هذا الاتجاه يقوم يشته. أكثره في المعنى كل هذه الأخلاق التي تقول لا تفعل هذا، لا تفعل ذلك. نحلى [نحل] نغلب على نفسك. في المقابل، أحب ذلك الأخلاق التي تدفعني إلى فعل شيء ما، لإعانة فعله، للتكثير به لئلا يهلكه، لأحلم به لئلا، ألا يكون لدي هم آخر إلا أن أفعله بشكل جيد، بمقدار ما أمتطيع ذلك، وأقدر عليه بين كل الزججال^(٤٩) وبما عبه، فإن هيمنة مسيحية الأخلاق على فضاء الزوابط البشرية مع اللات والجماعة، بل حتى على الأسس المتعزيتي لـ الأخلاق المؤقتة الميكارونية

(٤٤) ينظر أولاً، ينش، العالم الجديد، الكتاب الأول، فترة ٩٢، ص ٥٤-٥٩. تانها، عبد العزيز العيادي، إله السوت والشفاعة (محاكي صائد للشر والفرج، ٢٥٥٥)، ص ٢١٢-٢١٣. تانها، ميشيل فوكو، المعرفية والمعادية ولادة الشجر، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم سلطان مصدي (بيروت: مركز الإعلام الدولي، ١٩٩٥)، ص ٢٢١-٢٢٤.

(٤٥) هو مبدأ يخفي مسألة ترويض البشر وتدريبهم، وذلك بالبحث على فعل عدا، والاستماع من ذلك من الأهال البشرية المتعددة، أمثلة بالمشقة الترويض والاجتماعية والتفسي والبنائية. إلخ

(٤٦) Nietzsche, *Le Volonté de puissance*, § 200, p. 209.

(٤٧) المصحح أخلاقية (الشر)

(٤٨) Ibid

(٤٩) ينش، قسم الجدل، الكتاب الرابع، فترة ٣٠٤، ص ١٦٥-١٦٩

والأخلاق العقلية الكلاسيكية⁽⁷²⁾، إنما هي هيمه تجعل من الأخلاق محالاً لحر الأعمال البشرية، غير الترهيب الذي يملسه مبدأ المنع، أو حتى مبدأ المحبة والحد. ثم هزق مسماني مرصني، فحشما يوجد تعد مرصني في الأخلاق نكسر إتيقا محرومة. مه لقد كانت الإنقا العلفية التنشوية حريصة على رسم حدودها التي لا تعصل بها عن الأخلاق محسد، وإنما تفضل بها عيبها أيضاً سام الفصل، مثلاً كشف التشخيص الجالرجي عن ذلك في هري مسمي مهم، وهو المحقد الذي تشغل من خلاله حُجَيَّة أخلاق الانطاط، وتعالى عليه في المقابل ودوساً مبالاً، إتيقا الرقعه. وهو ما دعا متاهض المسيح إلى القول في صيحه أمره: «شُئراً للمقالة الأولى من كتابي جنيا لوجيا الأخلاق: هب وُضع الثياب لأول مرة بين أخلاق بيعة أرستقراطية وأخلاق الاصطغان ورعية عاجرة عن الانتقام»⁽⁷³⁾. فيبد نثر أخلاق الثيل البشري فبالاً بأخلاق الشحط هو من عمل الإتيقا. وهذا ما يجعل من هذه الأخيرة تظهر تنشويًا في مقام أرفع من مقام الأخلاق⁽⁷⁴⁾، خصوصاً من جهة التلبس العلمي للقيم.

رابعاً. حد الإتيقا بالنظر إلى نهافت الأخلاق

يفتضي هذا الحد، أولاً، تموضعا مخصصاً لإراء أخلاق المحر والبشر لإحكام مراس الثقة، فبال الإتيقا. كما يفتضي، ثانياً، تشخيص الجنس البشري

(72) ينظر ليمانيل كلات، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتلخيص محمد فطحي الشطي، طبع في ليون، دار الكتب العربية للكتاب والنشر، 1976، من 168-169.

(73) Friedrich Nietzsche, "L'Antichrist: Jugement contre le christianisme," dans: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner: Crépuscule des idoles, L'Antichrist, Ecce Homo, Nietzsche comme Wagner, Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Mémetry (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 45, p. 208.

(74) ينظر أولاً، فريدريك نيتشه، "حق العلم"، في: نيتشه ما وراء الخير والشر، الفصل السادس، فكرة 210، من 170-171. ثانياً، جيمس، في 242، وفيه يقول: "على الرغم من أن الخير، بعد من أن يكون مختلف، فإن نيتشه يحاول بصفة عامة أن يميز الأخلاق، وهي منظومة قواعد وقيم كمال الحياة على مساهم، عن الفلسفة الأخلاقية التي يرى فيها محاولة تقنين وبيهر منظومة قيم من هذه الأهم" وثالثاً، النياتي من 95، وحب أن لا يفيظ نظرية والأخلاق عملياً، الأولى سمو بانها مخرجه القواعد والثانية ما بعد المبدأ القوي، الأولى هي "علم الأخلاق" والثانية هي مفهوم القواعد العلمية.

محصور في الذي هو على درجة من الأهمية الفكرية والقيمة والتأثير لنوصف
من ذا الذي يكون إتيقناً

- إذا كنا قد بينا سابقاً علاقه الاقتران الضروري بين الأخلاق والإيمان،
فإن هذه الأخيرة لا تتأسس محض نيتته إلا على أوضاع نهات أخلاق
الحير والشك. يقول روادشت: "عندما أتيت إلى الناس وجئتهم يحسبون على
فرور فقيهم: جميعهم يعتقدون أنهم يعلمون منذ زمن طويل ما هو حير
للإنسان وما هو شر⁽⁷⁵⁾". فما موقف الفلسفة الإتيقية من مثل هذه الجوامد
التي مكنت عليها البشرية السنين الطوال؟ يجب نيتته: "لربك معاسهم
وشؤنه عليهم عندما رحت أعلم. لا أحد يعرف ما هو حير وما هو شر، عدد
أن يكون مبدعاً! لكن ذلك هو الذي يدع هدف الإنسان ويصح الأرض
معها ومستقبلها. وذلك خط هو الذي يجعل من شيء ما خيراً أو شراً"⁽⁷⁶⁾
ومن ثم، فإن هدم الشك من خيرة الأخلاق وشراً هو عبثه الفيلسوف
النهائي إلى إنشاء إتيقناً.

إلا أن موضوعاً يمينه يخلقه النقد الجدلي فضاء لحركة التأسيس الفلسفي
للإتيقناً. فما هذا الموضوع؟ أليكون "نقطة انبساط متعالية على كل منظور"⁽⁷⁷⁾
أخلاقي مألوف، أم يكون مجرد ترميم تميمي تقوم به فلسفة الحير والشك؟ في
الواقع، "إن هكذا نقطة لا يمكن إلا أن تكون خارج الأخلاق؛ هما من مقياس
تقويمات يجب أن يكون مطروحا من التقويمات. وبهذا المعنى يجب على
الأخلاقي رصد تموضع له في ما وراء الحير والشك، وأن يكون 'غير أخلاقي'.
وهكذا، يتطلب المبحث الإتيقي تجاوزاً للأخلاق"⁽⁷⁸⁾.

(75) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولوب،
ألمانيا/مغداد: سرورف الجميل، 2007)، الكتاب الثالث، قسم الأوجاه الفتيمة والأوجاه الجديدة،
قصر 2 ص 373.

(76) المرحع صمد ص 374.

(77) Chtur, p. 117.

(78) Ibid.

على هذا الأساس، يكون النقد الجذري، بما هو هدم لصليب الأخلاق، شرطاً لإمكان الإتيقا. ولعلّ هذا ما عزم على تدبيره زرادشت بمحاشرته حسب عدد الفداعات الأخلاقية التي عاصرها وبلغه النقد الصّارم يقول عن معذب محبوس من الناس: "أمرتهم بأن يقلبوا كرسيّ معلّمهم القديم، وكل ما كان يربّع عليه عروهم العبيد؛ ودعوتهم إلى الضحك من معلّم فصيهم الأكبر وقديسهم وشاعرهم ومخلص العالم"⁽⁷⁹⁾.

لكن، في ما لو انقلبت الأخلاق منقلبا وتصرّبت من نهائتها، لإنهاء، دون ثبات، سيظلّ قائما شرما لأتبعات الإتيقا. ويمثّل السّف الفلسفي لمتولة الخير وأنشأ هذه الثابت في حركة النقد الجذري لفلسفة الأخلاق؛ دبت أنّ هذه المقولة بلغت مبلغا فاحشا من التوتّن الذي يعتبر تقرّبا على أيّ إتيقا فلسفيّة ناشئة أن تتصرّف مقبلة من دون نقض هذه المقولة وطرحها إلى حدّ تدميرها. لكن، «أهكذا يكون المبحث الإتيقي تناوذا بين مرعيتي متوالدين، ولعلما يتواءمان؟ فهو من جهة يطمّ النظر المحمول على الأخلاقيات، وهو نظر خاضع لتناقضا للعصر وحتى للفرد، على سحر ما يكون كل واحد، داخل حدوده أخلاقه الخاصة ومع ذلك، فإنه يجب على هذه المنظورة الثابتة الانفلات من السبوتة»⁽⁸⁰⁾. فما المهمة الفلسفيّة لعمل النقد؟ وما فضيلة تجاه بناء الإتيقا؟

نتمثّل المهمة الفلسفيّة الرئيّة في عزم زرادشت إفراغ سرالّر الناس من المزعجة الأخلاقية ذات الأساس النصي. لقد كان اللوجدان البشريّ يزغّب من الملحظة مقدر رهبة من عنف الرّمن ووهي قوى الناس نجاهه. لذلك، ألقي الناس بجحيم ضعفهم، إراد ما تسلّط عليهم من أفئذر، على الطّاحر بين قوى الخير وقوى الشرّ.

وبناء عليه، يكتمل الموقف الإتيقي للزّرادشتي ليمس الحقيقة المفضحة للأخلاق البشريّة، يكشف قائلا أنّه إخواني، لم يكن للناس من المحرم

(79) ينسب، هكذا نكلّم زرادشت، الكتاب الثالث، ضمن الألواح القديمة والألواح الجديدة، ص 2.

ص 274

(80) Clair, p. 117.

والمستقل سوى ما نتخلوه، لا ما عرفوه يعلم؛ لذلك لم يكن لهم عن الحر والش سوى ما نتخلوه، لا ما عرفوه يعلم⁽⁸¹⁾. فما الذي أفضت إليه الأخلاق حين دفعت بهو جاء الحر والش نحو حلولهما القصوى تقا لإيمانها سجاعتها؟

بعد لذي ذلك كله إلى جمهرة من الثوس البشرية الواهة، بل أصبح رادش، بدوره، يتحدث عن "مدينة" من العشود ممثلة ضيقاً واحتطاطاً، لذر، يهرأ التقد في مطلق يتقا زرادشت يمدن التظم الأخلاقية. يقول بيتشه: "أبصق على مدينة لأرواح المسحقة والمسدور الضيقة، والمليون للشرفة، والأصابع الذبقة. على مدينة الفصولين، والموقحين، والكتبه الناعفين، والمتاججين بعلمة الأصابع والطموحات، حيث يجمع ويتفكح مفا كل معتل، وذي ربح كريمة، وشهواني جشع، وكتب، ومترهل، وذي قرحة، ومتأمر"⁽⁸²⁾.

- يبدو نيشه، شأنه شأن سائر كبار فلاسة الإتيقا، مؤمناً بالممرائية بين البشر، وما يستتبع ذلك من لزوم إترال الناس منارلهم في سلم الحياة، وهي الفكر والمجتمع والسياسة والفنون، وحتى الفلسفة وبناء عليه، فإن التقدّم الفلسفي في اتجاه حد مفهوم الإتيقا يقتضي مبدئياً، ووجوباً، الإقرار بخصرصيته، وخصرية نسه إلى هذا الإنسان دون ذلك وباختصار، لا تُشغل الإتيقا هنى مطلق البشر، وإنما حصراً على صحتهم. وبناءً على ذلك، يعرف بيتشه "الإتيقا"⁽⁸³⁾ بما هي مذهب الممرائية بين الناس. ونبنا لذلك أبشاً، لقيمة أفعالهم وأعمالهم بالنظر إلى هذه الممرائية. فهي، إذاً، مذهب التقويمات الإنسانية الخاص مكل ما يتصل بالإنساني⁽⁸⁴⁾.

(81) نيشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتب الثلاث، من الأرواح القديمة والأفراح الجديدة، طرا 9.

من 311

(82) المرجع نفسه من السور المأمر، من 337

(83) يؤكد أنموه كبير يونا نرحه للإتيقا وليس للأخلاص ينظر

Claui, p. 117

(84) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II: Fragments posthumes* (Automne 1884 - Automne 1888), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (éds) et variantes établies, Mithel Haer & Marc Bataille de Launay (éds.) (Paris: Gallimard, 1962), 35 [3], p. 249

مرتبط بالإتيقا، إنَّه ارتباطاً لا فكلاً لارتباطه بالمعدل التَّشَلُّ من الشرِّية ويكون
 حذوها فعل التَّأَنُّب التَّشْكُري في ذاتها، وأفعالها، وحياتها، وعالمها، وأرض نفوذها
 الذي نصلو إليه وهي تقرب بمعناها هذا من فعل التَّعْيِير وحكمة النُّظَر والعمل
 وكل هذا على غير تقاليد أخلاق الخير والشرِّ ذمَّا الذي يعني هذا فلدي أسس
 إتيقا؟ [إنَّ الإتيقا هي شيء ما لا يمجلى إِلَّا للثَّانِي، ولا يعني إِلَّا الذات،
 وذلك باستعلائية عن كُلِّ رابطة طَبَقَةٍ لَوْ خَيْرِيَّة تَجَاه كُلِّ آخَرٍ. لقد قال بنسبه شيء
 ما صرودِّي مع أسلوب لسلوكة. فلكم هو برنامج إتيقا⁽⁸⁵⁾

نستهلُّ فلسفة الإتيقا قضاء نظرها وتبديرها للجهد والجميل من لادان
 البشرية بما يأتي من التَّزَمُّع؟ ومن الجهد؟ ومن التَّزَدِي؟ ومن الطَّيِّب؟ ومن
 الحبيب؟ وبإيجاز، من الأخلاقي الأبل بمعدل التَّعْدُّ الجندري إلى الإبداع؟
 ومن رادشت للأخلاق المعقل والنَّاشي في إقليم فلسفة ما وراء الخير
 والشرِّ؟ أمَّا المسائل الجيبولوجي المشخص للخير والشرِّ على نحو ظني مِمَّاه:
 لماذا التَّرض للتضاد أصلاً بين الخير والشرِّ؟ ومن ذا الذي التَّرض هذا من
 عموم النَّاس والفلاسفة؟

كان رادشت متوجِّهاً بقيم "الألواح الجديدة"، وناسفاً لقيم القديمة، لمبدئياً
 إتيقا. وفي ذلك يقول: "رفاقاً يريد المذبح، وأولئك الذين يعرفون كيف يشعلون
 مناجلهم، مخوفين سيدهوهم النَّاس وسنهرثين بالخير والشرِّ، لكنهم هم
 الحاصدون والمحتفلون بالعيد"⁽⁸⁶⁾، إنَّ عنصر الجهد الممكن للإتيقا الفلسفيَّة
 هو تحلُّلها من أوفاد القوانين من النَّاس⁽⁸⁷⁾. وكلُّ ذات بشرية تنحو هذا المحي
 هي ذات إتيقا بالضرورة. ولما كان هذا التَّهَج على غير خيرة فلكل، لعسر
 اقتدار الشَّوَاه الأَعْظَم من النَّاس على التَّحلُّل من أمراض نزواتهم وشهوانيتهم،
 إنَّ الإتيقا هي قضاء تبدير الحياة وبدايات الجسد. وإذا كان التَّبدير بدلالته

(85) Paul Audi, "Dessiner l'ététernité comme le séculierisme", Repenser une éthique perdue bien et mal," [Réponses à la question: Pourquoi l'éthique aujourd'hui?] préparé et coordonné par David Rabreau), La Revue de l'éthique, no. 389 (juin 2009), p. 64.

(86) ينسب حكماً نكلم رواشت الكتاب الأول، "حياة رواشت"، ص 9، ص 24

(87) تحلُّل مجموع الأوفاد والطوائف في المصهور التَّشَوِي الأوسع، أفعال الخير والشرِّ

الأسطية هو من قِيل صناعه العقل البشري وحكمته، ولَمَّا كان فعل التعمُّل عند أرسطو يتوقَّف بدوره على متعة مخصوصة؛ فَإِنَّ في التَّفكير الإتيقي ما يشبه العادة العلمية، والمتحولة بدورها من غرط أَلَفْنَا معها - إلى أخلاقيات يعتبرها يشه معيار فعل^(١٩٩) مقبولة على نحو إتيقي. فما الذي يوجد في بعض العادات من رغبة أخلاقية حتى تُشجِّد معه وجهًا من وجوه الإيماء؟

بمعنى يشه، في هذا السياق الإتيقي، يفصل بعض العادات الأدسة ذات الزمعة الأخلاقية، ولذلك، يقول: "أبحث العادات التي لا تدوم؛ فهي لا تُقدَّر بشئ إذا أردنا أن نعرف الكثير من الأشياء، الكثير من الحالات، أن نسير كل عدوبتها وممارستها: لئلي طبيعة مصروعة للعادات القصيرة"^(٢٠٠)

إنَّ هومة إلى التَّصوُّص الفلسفية ليشه تُبرز أنَّه يُتحدث فرقًا قيمًا بين عادة تدوم وأخرى لا تدوم. يطاول الأولى بالتَّقد، ويعتمد الأخرى. فما صورة العادة في حدِّ التَّفكير الإتيقي لها؟ يجب يشه: "هناك نوع مهم من المتعة ومن أصل الأخلاق أَلَفْنَا بشأ عن العادة فنحن نقوم بما هو معتاد بسهولة وبشكل اضل، ونرغب فيه أكثر من غيره، نجد متعة في ذلك، ونعرف من تجربة أنَّ ذلك المعتاد ظلَّ محافظًا على وجوده، بما يعني أنَّه مفيد؛ والعادة التي هذا بإمكاننا التعامل معها بسهولة قد أثبتت كونها صحيحة ومفيدة، على عكس كلِّ التجارب المجليلة التي لم يتم اختيار صلاحيتها بعد"^(٢٠١)

لكي، هنا كُنَّا أحيانًا نحن إلى عادة ثا، فلا يفيد ذلك التة أنَّ العادات كلها مقبولة على نحو إتيقي لا مشروط من الصحيح أنَّ في العادة أثر الإنسان وذاكرته ووثائق وجدته أحيانًا، لكن الإنسان كائن المخايرة والتناقض والعرق والسَّام والهجرك.

(١٩٩) يُظهر مرقب يشه في الأخلاقيات (Les éthiques) "تتمثل هذه الحقيقة: ليست الأخلاق شيئًا أمر (إلَّا)، ولا شيء أكثر من ذلك بالأخصر) غير طاعة الأخلاقيات، وكيعما كانت، وإلَّا أنَّ الأخلاقيات هي الصيغة التقليدية للفعل والتَّقدير"

Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, sous la direction de Giorgio Colli et Michel Foucault, 5 V p 22

(٢٠٠) يشه العلم لاجدولة الكتاب الزمعة، فقرة 295، من 163

(٢٠١) يشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 97، من 98

وبناء عليه، تكشف إتينا المعرفة للجمالي عن سلم الفلسفة البيثنوية صحت
معص العادات وصحجها المعيب للذات والحياة. و"بالمقابل، ولقي أكره العادات
الثبات، ويسد في أن طاعة يقتربون متى لستموا هوالي الحيوي بأنفسهم ما ين
شحه الأحداث بشكل يبدو أنه يجب أن تتج منها عادات نهائية⁽⁹²⁾

عصم يتمثل سرور جوامد العادات الأخلاقية تجاه الإنسان والحياة؟ ما إن
يتوهم لإنسان في ذاته المقدرة على المناومة في الألفة مع عادية ثا، حتى تبلغ
مررة الصم الذي يصير انكساره لاحقاً. وعلى هذا الأساس، تتفقد العادات
المقدسة لتصير قوانين أخلاقية حاكمة أنفاس الإنسان والحياة. وفي هذا المقدم
يقول بيثه "الأخلاقية البلاءة تمثل العادات التجربة المكتسبة من قبل
لإنسانية المتطاعة بشأن ما قدرته نطقاً أو ضاراً، ولكن الشهور بالعادات
(الأخلاقية) لا يقرى إلى هذه التجربة بما هي كذلك، وإنما إلى القدم والقداسة
ولا مجادلة العادات. وعلى هذا النحو، يتعارض هذا الشهور مع ما بأنه من
تجارب جديدة وهو يصحح للعادات؛ أي أن الأخلاقية تتعارض مع نشأة
العادات الجديدة والمفاضلة، لئلا يتلف⁽⁹³⁾.

ليست الإتينا، إذاً، عند نيتشه قصة للتبدل الفكري، وإنما هي إجمالاً
للتزعم الحيواني وهي ليست من قبيل المعطى الأخلاقي، بل هي نبيس انباء على
أنفاس العدمية الأخلاقية. وبما أن "كل إتينا تصل حوماً متأخرة بالنظر إلى
التصغير المتناهي"⁽⁹⁴⁾، فإنها تصير "بالمسمى الحاضر، فتأ فلسفياً بتدخل أحكام
التقدير موضوعاً له"⁽⁹⁵⁾، ومن ثم تشكل نظاماً للتفسير الفيمي الذي يتعزّد به
المتوحد بلبائه من الناس.

(91) بيثه، العلم الجملي، الكتاب الرابع، فقرة 1295، ص 163

(92) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre premier: § 19, p. 32.

(93) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'ethique contemporaine face à la technique," dans Gilbert
Moulin (éd.), *Actes du colloque d'été d'ethique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en
perspective, problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 1993), p. 146.

(94) Gérard Dorez & André Rommel, *Dictionnaire de philosophie* (Paris: PUF, 1987), p. 19

خامساً: مسألة الفرق القيمي بين الإتيقا والأخلاق

إذا كنت لا تثر في فلسفة يشبه للتأقفة للقيم على أي محاولة لرسم الميم الكائن بمدر ما أكد هو ذاته للمعوم على "قلب جميع القيم"، فإننا نعتبر وجه التفكير الفلسفي اليتشوي إحقاقاً للفرق بين أخلاق الاصططاط وأحقاق الاعتراف. وبناء عليه، فإننا كان يرى في الأولى مائة للخص، فإنه يرى في الكاب مصاة لإمكان المعيش على فاعلة التولام بين الحياتي والمعكري وهكذا، مؤد مفتضى العرز القيمي بين المجالتي يعود أساساً، إلى موقعين فلسبيين في الإتيقا اليتشوية

- محاولة عتق الإنسان من ربة الأخلاق. وهنا لاحظ يشه "أن معظم فلاسفة الأخلاق لا يصرصون إلا للمراتبة المهمة حالياً، وذلك لتعصان الروح التاريخي لديهم من جهة، ومن جهة أخرى، لأنهم هم أنفسهم مهتر عيهم من قتل الأخلاق ذات الترس المانع للمعاصر قيمة الحلود" (93) وبلنالي، بعد تليت الفرق بين الإتيقي والأخلاقي من القيم البشرية ما يشعه في قرر قيم التحرر من قيم الاستعباد

- إن نحرير اللغة الشربة منا الحين بها من استهجان، تبقا لتسلط القيم الأخلاقية، هو من مهمات التفكير الإتيقي؛ إذ انشطت معان أخلاقية حملت على كثير من القيم، ما وزت لغة الممايم الفلسفية تشوهاً، فعدت اللغة مُشْتَحَذَةً في غير مواضعها ودلائها وإذا كانت عادات التفكير والكتابة الفلسفيين انقضت متى يتعاطاهما أن يشد في رسم العروق إلى التحدث الماهوي انطلاقاً من سؤال صريح أو ضمير ما الإتيقا؟ وما الأخلاق؟ فوال الأمر، خلاف ذلك نمائاً، في الإتيقا الفلسفية عند يشه، حيث السؤال. من الإتيقي قياساً بين الأخلاقي؟ وبناء على ذلك، لا يُقام الفرق حسب على فاعلة تعريف الأخلاق والإتيقا حسب، وإنما يقام أيضاً على فاعلة قيم الأخلاقي وضم الإتيقي. وهاهنا تميز الرجال للعاقود عن الرجال للشاقلين بقدرة فاعله

(93) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II: *Fragments posthumes*, 15 (5), p. 240.

على برؤية والسَّمْع، وهم لا يسمعون ولا يرون إلّا مع التَّأَمُّل [1] ويعتني العالم باستمراره في حين مَن يسمو مرتفعاً نحو الأعالي الإنسانية⁽⁹⁴⁾ فكيف بوسعنا تناول الفرق بين الإنشأ والأخلاق وفقاً لمروتيي المعنوي من الناس والشاغل منهم؟

بما أنّ الأمر متعلّق بالتعلّل الإنشائي على تفسير القيم في فضاء تمكّن العمل وتعميل الفكر، فلا اندحاش فلسفيّ من أن تكون الأخلاق انشئاً لقيم محدودة لحيثنها، وأخرى مدعومة لشرّها. وعلى هذا المعنى، "تعلّق الإنشأ بالمداعي والقوانين المعماريّة" وإذا كانت الأخلاق موسومة بعيسم التاريخ الحاضر أو الماضي، فإنّ الإنشأ تتعلّق بالنظرية والممارسه الأخلاقيّين، منظوراً بهما من رؤية تأسيسية مفتوحة على الماضي، وعلى المستقبل القريب أو البعيد⁽⁹⁵⁾، بصيغة أخرى، "يعني التفسير بين الإنشأ والأخلاق نسبياً، أو تحديداً من وجهة نظر أخلاقية، وليس طعناً"⁽⁹⁶⁾ فما عسى أن تكون وجهة النظر الأخلاقية هذه، بما هي منطلق القول في الإنشأ توكيداً لو في الأخلاق تعديداً؟ تتعلّق الأمر ببيان الفرق بين أخلاق الشّادة وأخلاق العبيد وفي جميع الأوضاع بقول بته: "الشّادة والعبيد ضدّان، ومثلهما أخلاقهما. حدّد الشّادة ما هو غيرهم وشرّهم، ما هي قيمهم - أقيم الحق -، وفعل العبيد مثل ما فعل الشّادة"⁽⁹⁷⁾

لكن، لِمَ تعدّل القول في الإنشأ وحاصيتها إلّا من خلال القول في الأخلاق واحتلالها؟ أيكون مقلداً فلسفياً على التفكير الإنشائي ألاّ يُسْتَقْى إلّا من الكلاسيكا أخلاق الخير والشرّ؟ وهل يعني ذلك أنّ الإنشأ تمثّل من دلالاتها في المفروضات الأخلاقية (حين تقمّهما)⁽⁹⁸⁾؟ أليس من قبيل النقد الجليدي أن

(94) يندم العلم الجليل، الكتاب الرابع، فقرة 201، ص 144

(95) الثاني، ص 44

(96) Lecture 54re, Pour une critique de la France laudative, philologique (Paris Odile Jacob. 994), p. 31.

(97) برحت قدير، ينطق بغير المعنويّ (بيروت: منشورات طر الشرق، 1986)، ص 28، أيضاً ص 28-29

(98) Chén, p. 144.

يعبر منه انتزاع معاني لمة الإتيقا من نقد لفة الأخلاق؟ فيتملّقى الأمر بحوّل الإتيقا الفلسفيّة إلى هيرونتوطقا تبحث في تصريف اللّغة وتفسير ماؤلها؟

ليست الإتيقا هي رسومها النيشوية بيانا فكريّا هي نقد مكائد الأخلاقي، رانما هي مصاء حياتي لتؤكد صائل الإتيقي للفاعل والمكر في لحدة، والمفهوم للوجود المجاف والمتهجر على ضياء تطلّس القوي الشريّة، وما يهره صراع الإزادات بينها من قيم؛ ذلك أنّ المائل الأساس التي جعلت الأفكار الشائفة المتصلة بمفهوم التقيم وأساسها وطريقتها أشدّ إلحافا، إنّما تتناول الحكم الأخلاقي وما من مع للتعسف في القيم إذا لم تظهر كيف نعمل القيم على توجيه السلوك الإنساني المتشخص⁽¹⁰¹⁾

سادسا: الإتيقا التّأقلة (أو في تأسيس مرانيّة قيمية)

كيف يفنون التأسيس الإنفيقي للمرانيّة⁽¹⁰²⁾ بالتقد؟ إذا كانت روح التّفكير الفّسفي لدى النعوس الانفعالية لا تقوى على التقد الذاتي ولتتطلّل بمسارات أعماله، فإنّ روح التّفكير الحر تتهج، في المقابل، دروب التّقيم والمراجعة والتقد الذاتي، من منظورات عدّد وفي العديد من الاتجاهات المكرّية والقيميّة وفي هذا التّشويق، نرى فلسفة بنه إلى تأصيل فلسفة تراتب⁽¹⁰³⁾. وبهذا التّوجّه

(101) جان-بول دوفير، فلسفة القيم، ترجمة عادل المؤد، سلسلة رمي ملقا (بيروت: عرعات للنشر والطباعة، 2001)، ص 99

(102) حسب المرانيّة أمرًا من أمور المؤد المسموح في اتّلاق المعاصر للمائة، بل هي صيل بشري باختلاف منظوريه عنهم في كيت الفرق الفيسي بين معاني التّكس على أساس ريمه القيم أو مصادتها وتطلّد حدّ دون ذلك لقوى العمل الفاعل، وتبرّؤ بمفهوم دون يفي على المخرّج بالايحاط في لمة تطلّس القوي ومفاركها. يُنظر

Gilles Deleuze, *Nietzsche, Philosophes*, 2^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 22; Louis Cotman, *Nietzsche psychologue des profondeurs* (Paris: Presses universitaires de France, 1982) pp. 276-278, 377

03) Voir Paul Volodine, "Hétéroclite, amour, modernité démodée chez Nietzsche," dans *Séminaire Tzitzis (dir.), Nietzsche et les hiérarchies, communications philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 15

المعنى الجديدة تكون أمام مطلق فعل غير مألوف⁽¹⁰⁴⁾. فهل معهم من ذلك أن ما دفع بنشه إلى تأسيس إيقاع التفكير المراتبي حوصه على المادي في تست العرف الفهمي بين الوصيح والمزقيع من القيم والبشر؟ ملاحظ أن الدوامي الفلسفي التي حكمب هذا التأسس والقفاع عن المراتبية القيمة هي مراتبية الأس داتها، وذلك ما مستحلده في مستويات ثلاثة

يسئل المستوى الأول في العرم الفلسفي المتقلي على ما ماطر العرف بين قيم تعدم الحياة، فتعوي الإرادة في صراعها مع غيرها من الإرادات، وقيم معينة لحياتية، ومستندة إلى قوي وإرادات لونكاسية ويربط مظهر العرف هنا بصور بنشه للذوات البشرية؛ أنه تصور قائم على بيان التصلب بين تصور الأرسطراطي لذاته بوصفه معتزاً بها ومعتقاً، ومناط الأمر فيها إجلال الذات والحياة وتعليقهما؛ وتصور المعيد لذواتهم بوصفهم يخجلون من أنفسهم، ويسأون من قواهم المتهكة، فيعمدون إلى إنهاء ذلك والتمويه في أعمالهم وعلاقاتهم مع الآخرين.

ومن منظور فلسفة الخير والشر، ليست الأتذر هي ما تقرّر ها المربة وتعيّنها، وألب الإيمان، حتى ستعيد صيغة دينية تقادم عهدا، في معنى جديد وأعمق. لا أعرف ما اليقين المحميم الزامح في التأسس الأرسطراطي، شي، ما ليس بوصفاً بحته، ولا الثنور عليه، وحسب ألا يكون قد ضاع. إن التأسس الأرسطراطي احتراقاً لذاتها⁽¹⁰⁵⁾ فما يستتبع هذا من منظور فلسفة القيمة الإتيقية هو التحلي عن عادة خلقية التسمير البشري، التي معادها أن الذات البشرية أخلاقية بالضرورة

لقد أراح مفعول التفتد الجعري سائر الأخلاق المقلّدة، فأبان عن فروق جوهرية بين أنظمة الأخلاق البشرية ومن ثم يكون من قبيل المثاليات

(104) يُنظر بنشه، العلم المقلد، الكتاب الرابع، فقرة 295، ص. 163. يُنظر أيضاً:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Lauthy (trad.) (Paris: Gallimard 1962), 25 [298], p. 183.

(105) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal. 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?*, § 262, p. 283.

الأخلاقيّة إن تدّعي صِلَافَة أخلاقية يتأثّر بها البشر كلّهم كما لو أنهم كانوا من المعدّد قلته. وبناءً عليها، تعني المطالبة بأخلاق واحدة للجميع الإصرار بالإنسان الأعلى بالذات. وماختصاراً، ثقةً مرآية بين إنسان وإنسان، وتتمثل ذلك بين أخلاق وأخلاق أيضاً⁽¹⁰⁶⁾؛ فشبّ الفرق في نظام المرآية ذاته هو من عمل الإنتماء للثقافة، وهو عمل تقليدي من جهة يلبّ تهاجرت أخلاق العبد بوصفها أخلاقاً لا تعاطف معها أطاق الحياء بقدر ما تحصر معها تلك الآفاق، وتحمس أنماضها، وبناءً على ذلك، نستجّج تواترنا حميتاً بين العنصرين الإيني والشمدي في فلسفة القيم النيشوية

أمّا في المستوى الثاني، فإن الإتيقا المُتأقّدة تمارس فعل التضييق بما هو فعل نقدي يقوم على التفرّد بين أدبيّة السادة وأخلاقيّة العبيد. وقد نبّه سبنش أنّ "حيثما تلقى أخلاقاً، تلقى تضييقاً وتراتبيةً للاندفاعات الإنسانية وأفعالها، تبعاً هذه التفرّجات والتراتبية من الحاجة إلى الجماعة والحشد وما ينمعه بالدرجة الأولى - كما في المُدرّجين الثانية والثالثة - يشكّل المعيار الأسمي لقيمة كلّ الأفراد"⁽¹⁰⁷⁾. تستعمل الإتيقا المُتأقّدة، إنّه من خلال سموّ معيارها في تدبّر الأحكام، لإتيقية إلى نظام قيمي يدهل لما دأته سلفاً

إنّ ما يميّز رؤية سبنش لمقتضيات التسامي هو قدرة الأقوياء على إحداث الاستعالة بدخولهم، حيث يشكّون من حمق الأملهم اقتدارات الذكاء والحصافة الفكرية والكياسة الأدبية. أمّا أولئك الذين يفعلون لرنكاسياً حين يألمون، فعوزهم قوامهم من تحويل الألم إلى فعل مقدّم وحكيم؛ إذ شكّل إنسان تألم بعق، كسراء وفرف وروحي - ويكاد يمتلئ حمق الألم وعرجته التراتبية بين الشر - بل لكلّ بقية المرعب الذي صيغ به وتشبّع منه؛ يقضي يقول بأنّه يعلم، بفضل تألمه، أكثر ممّا يمكن أن يعلم أكثر الناس ذكاءً وحكمةً، وبأنّه استطاع «التكبر من العوالم المعرّبة والناحية وأقام فيها لمبنةً وكأنّه نفي جاره، هو لم لا نعرفون

(106) فريديك سبنش، "فلسفة"، في: سبنش، ما وراء الخير والشر، الفصل السابع، ص 224،

ص 195

(107) سبنش، العلم الجليل: الكتب الثلاث، ص 116، ص 113

انتم عنها شيئاً^(١٠٥٨). إن الفرق النفسي والفكري بين الناس في كمية معانيهم مع الأهم وليس باعتبارها يدفع بالإنثقا الثقافة إلى تحصى قيمها.

وفي المستوى الثالث والأخر من عمل الإنثقا الثقافة يتم نشأ احترام المسافة العارفة بين نطاقتي الأخلاق لدى الشاة والعيد. بل إن بش يرى معيار المسافة واحترامها إلى حد أنه الحكم الإنثقي على فم هذا الإنسان أو ذاك، وهو ما مستخلصه من قوله: "إن لؤل شيء نسبر به الكفبتين في لسان، هو إذا كان بوريد الإحساس بالمسافة، إذا كان يرى في كل الأنحاء مرتبة ودرجات ومراتب بين الإنسان والإنسان، ويلجأ إذا كان يقيم فروقا، فبذلك أكون سبدا مهذبا^(١٠٥٩)".

إذا كان منطلق خلق الإنسان والعلاقات البشرية هو تشبيل مقولة احترام الإنسان، بما هو منطلق لسان، وذلك عملاً بمبدأ المساواة بين الناس، فإن متهى غرض الإنثقا الاستماعة عن مقولة الاحترام بمقولة المفادسة التي تعدد مراتب الناس في ما بينهم. وعلى هذا الأساس، نرى الإنثقا الثقافة أنه "سبي صرح الاحترام الكبير الذي يفاضل، بدلاً من الاحترام الكلي الذي يساوي. ونحن لا يحقر بالمرأة لا يعرف الإذهاب بالمرأة، ولا يعرف الشلب بالمرأة، ولا يعرف بالمرأة لا القيادة ولا الهدم^(١٠٦٠)" وفي الإجمال، إذا كانت كل أخلاق نعر عن نفسها حسب مراتبة القيم، فإن المراتبات المتنوعة غير متساوية^(١٠٦١).

سابقاً. الإنثقا الفلسفية وشعور المقطير بسعادته

أكد ينش أنه "التنازل عن الامتيازات علامة انحطاط"^(١٠٦٢). ولذلك، نوجب التحاذي للقرار بوجهي الإثبات والنفي وفي ما يلزم ذلك من أمور نوكيده فيقول:

(١٠٥٨) ينش، ما شيل^٢، قرة 270، ص 265

(١٠٥٩) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, sous VEB, vol. 1, *Œuvre Humaine*, § 4, pp. 320-321

(١٠٦٠) *Leitens*, p. 104

(١٠٦١) *Clair*, p. 117

(١٠٦٢) ينش، ما شيل^٢، قرة 258، ص 244

"صبيحة سعادتي. نعم، لا، خط مستقيم، هل؟" (113) فما حدٌ ميسر للشفادة؟
 بجيبنا من بعد السؤال وهي صفة موجهة ثم سائلة. "ما الشفادة؟ إنها الشعور
 مريب بالافتقار، وأن مقاومة في ميلها لأن تتجاوز. لا أن تكون مكسبة، ولكن أن
 نملك ريادة في الافتقار [...] لا الفصيلة، وإنما القصة (فضيلة في معنى عصر
 النهضة، فضيلة فضيلة ما سوتة بلا خلقة زائفة)" (114) فهل تكون الإثبات قريبة
 الشفادة والافتقار؟

إن ما أثر الشفادة هو للعالم: طالع التفكير الإثباتي لا يوجد دوماً تعلف،
 ولا يتعلم تعلفاً إلا وقد نصير خادماً للحياة، وهو سعيد وشاعر باقتداره. وهي
 الحقيقة، ليس المعروف أن يبدأ حين نكون سعداء، كما يتصور أولئك الذين
 يؤولون الفلسفة إلى الاستياء، بل بالعكس، يجب أن نتعلم حين نكون سعداء،
 في مكمل العصر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسهل التضحك للرجولي المنين
 والمتنصر إن كان هذه اللحظة بالذات هي التي بدأ معها الإعراب بالفلسف،
 يعلمنا ما أفلسف، وما يجب أن تكون بقدر ما يعلمنا حول الإهريق
 أنفسهم (115) لكن، أليس الشفادة مقولة أخلاقية تقادم عهدها؟ وهل من
 البديهي أن فلسفة ما قد تفرض من التفكير فيها؟

من الصحيح أن إتياف الشفادة ليست حكماً على الفلسفة المعاصرة. بل،
 رئيساً هذه الأخيرة هي التي أسامت إلى الشفادة والإتياف بالإسراف في الحديث
 عن سعادة معاصرة، وإتياف معاصرة، ولجان محاصرة تهتم بهما في سوق العائلة
 و"عبادة الطيب" و"روضة الأطفال" و"ماوى المسكين" لكن، ما يشرع للفيلسوف
 المعاصر في صيته النقدية مع نيشته هو انتهاك الأفكار الحديثة والأرمنة
 الحديثة والمقولات الكبرى. هذا الذي تغفر إليه مقولة الإتياف اليوم؟ إنه الافتقار
 وما أمكن من حرج الموقف الفلسفي النقدي. فمن عادة "نيشته أن يدع بالفكرة

(113) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, sous l'égide de l'Institut Warburg, t. 1: Le Cas Wagner "Crépuscule
 des idoles", § 44, p. 46.

(114) Nietzsche, "L'Anarchisme", § 2, p. 162.

(115) فريدريك نيشته، فلسفة في العصر الملئوي الإهريق، ترجمه سهيل لغش، تقديم ميشال
 فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجديدة للترجمات والنشر والتوزيع، 1983)، فقرة 1، ص 39.

بحر حدودها القصوى: السعادة باعتبارها هدفًا إتيقيًا وحيثًا ليس إلا نكتيف
حظير هدم الموه، وجدولة المآلهة، وتحليل هذا الهدوء⁽¹¹⁴⁾ ليس إتيقا
الشعب ماقدوره من قبل سلوكيات إيسان اليومي المكثرت حصرا يلمس يقينه

وبس الإتيقي للسعد بقيمة مصلحتنا ولا آلهة، ولا هو مجرد طقة من طئات
صحف الساسة، وإنما هو الإتيقي المتطلع إلى تجلور ذاته مثلما هي عيب
الحال مع ررادشت، يشعل بتعليم الشر للمتطلعين إلى أفضل المصائر ومنها
رب السعادة، فهل يطلب الفيلسوف السعادة لقلته المعرعة، كما قد يُفهم من
جاءه العور⁽¹¹⁵⁾ وحريته، أم أن السعادة تُخلد فكرة الإسان المتجاوز يس ما هو
موق إسان ومن أجل عموم الإسان؟ ألا يرقب نيتشه عاهنا نأسبت السعادة قد
تنتقى من رتي العدمية الشلية للحداثة الثرية بعقلانية مقولاتها المتبايرلية؟
وهل يمكن حقا متابعة الفلسفة الكُفدية للسعادة، درسا عنه، في عالم صنع
المعدرات من أجل بحس الإسان والرؤب سوقة؟

على هذا الأساس، يقيم نيتشه رابطة تلارم بين الإتيقا والافتقار، ولعله
يرى بذلك نفذا للبشرية المعاصرة، لسا أفركا من وهي في عرمها ونيمها، لأنه
يرى في الافتقار بناية السعادة وأساسها. كلاهما قوام الآخر واستيعابه ونيتقا
لذلك، يؤكد نيتشه أن "أول نتيجته للسعادة: الشعور بالافتقار. هذا الأخير يريد
أن يتجاوز، سواء أكان نعوما نحن بالذات، أم وهو أناس آخرون، أم نعثلات،
أم كائنات خيالية. والكبيئات الأكثر ندولا للتحارج هي: أن نهيه، أن نسيخ،
أن نعدم، ثلاثة أفعال ترتكز على الحرية الأساسية ذاتها"⁽¹¹⁶⁾

(114) Philippe Chabot, "Dernier 'Nietzsche'". L'Épique de Nietzsche. Une figure de la
décadence, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 3 (juillet-septembre 1998), p. 320.

(115) يُنظر ما قال نيتشه في هذا العرم: "يُنشد سعادة وجودية وما يحقه ظلمة المنعرد مرتبطة بلأثر
هذا الرعد أسي، ولكني أفرط طريقة الاكتاف، مئت في حيث أبي، حي في حيث أبي، وساعش طولا
وأعرف المشهوره [] أتي أمتع أكثر من أتي كان بطقه أتم مرحلة لاتخاذ علامات الطلوع
والظهور، وأنا المعلم ماديق par essence في هذا المجال: ذلك أتي عرفت كلف الظاهريين، وأجسته
كنا الظاهريين " هيردريك نيتشه، "لم لنا على هذا القدر من الحكمة"، في نيتشه، هذا هو الإسان،
قر. 1، ص 13

(116) Nietzsche. Œuvres philosophiques complètes, tome IV: *Autre*, livres posthumes, § 356, p. 22.

وماء عليه، يرى بيته أنه سواء أحس أو أسأنا للأحرار، فأنما سمارس
معدتنا عليهم؛ ولا ينبغي أكثر من ذلك! (119) فكيف معهم هذا، إن لم
اليتشوى بين قيمتي السعادة والافتقار؟ أيعود ذلك إلى اعتباره أن القادرين هم
الذين يحسون الإكراه، وهو شتم وملكوهم ابتكارهم (120) وما الذي يؤمن
للمعتد دوم سعادته؟ وأي شرط يصيرها راحة مقفرا على الفعل المعصير؟

في وسع العقل الفلسفي أن يستهدف موضوعه بما وسعت طاقته صبرا
(كجمل رادشت) وتفكرنا وحسونا بلا أتمته (كقطر رادشت) (121)، والعقل
العممي يحتاج، في ما يرى بيته، إلى قضاء بئير ما يترار رادشت، هذا الذي
حيما أترك الثلاثين عامًا ترك وطنه وبحيرة فاما أودمي ودحل إلى الجبل
هناك نمتج بعده وبوجدته ولم يسلم طيلة عشر سنوات إلا أن قلبه قد تحول
أخيرا، وديت صباح، وقد نهض مع المجر، تقدّم نحو الشمس وكلمها كالتالي
أه، أيتها الكوكب العظيم! ماذا ستكون سعادتك لو لم يكن لديك تر
تيرة! (122) وما الكوكب إلا كوكبة البشر الفضلاء الأصحاء المحسنين
بأنفسهم شتًا. فالإنسان المتعقّب بقيمه، من معكزي المعصومة، هو الذي
توجد له السعادة وبضائه ترو، يتعاطم الافتقار، وتفرس الإتيقا لديه في
الفعل القدي.

- تقتدر فهم ما وراء الخير والخير على تشخيص نقدي لقيم المعدن
المختصوص من الناس وتتجاوزها؛ ذلك لأن السعادة لا تضمن إلا هي الكائن
فلاستبدال والسعادة يقصان بمضهما للمعنى. تستهدف الرغبة القصوى
بحسب هذا ألا تشكل إلا واحدًا مع ما هو كائن هيا (123) للطريق المفردة

(119) بيته، العلم الجليل الكتاب الأول، فقر 19، ص 42.

(120) بيته، من الأجل، فقر 268، ص 249.

(121) فقر 304، العمل في بيته، هكذا تكلم رادشت، مخطب رادشت عن الصلوات الثلاث، ص 61-64.

(122) بيته العلم الجليل، الكتاب الرابع، فقر 342، ص 191 [بصرف].

(123) الصحيح، ملحة (بالشر).

للتعمادة المصنوع⁽¹²⁴⁾، وليس نألف للتفكير مع ذاته شيئاً آخر غير ما ينقطع إلى يداعه من عضائل القوة والطموح والعزم في الحياقة وعضائل الحياء المتعامة⁽¹²⁵⁾، ضاغة الإنقي الشديد باقتضاره على الحياقة في ما وراء البحر والنشر هي طامحة التفكير الفلسفي فيه، أو لنقل الإتيقا الفلسفة لذاتها؛ فإن تطبيع الحياة لديها هناك عين إتيقاهما. ولما كان المتوحد بقيقه متخيراً لحياه في ما وراء حشع الآخرين نجلاهما وسخطهم عليها، فإن بط الحياة وانباطها يكونان عين تحارج التفكير الإتيقي، إلما لنا منه بعلمة ما وراء البحر والنشر وبدء عليه، يكون منتهى عرص التفكير الإتيقي استيفاء حاجات البشر من القيم الثبيلة، وتصريب للتفكير البشري لرغباته في المخلود الحيانية التي تقع في حدود رباط الحياة

- أن يكون بوسع التفكير رؤية ذاته كتفكير سعيد علمنا، وأنه يتفكر التعمادة ويشترعها لـ "قوي الأفكار الحرة". وفي المحصلة، يبدو إذا أن معنى التفكير البشري كامن بشدة في بحث ما عى التعمادة⁽¹²⁶⁾ يرى ميراهي أن ينشأ جد في طلب التعمادة والنظر فيها على نحو ما تقتضي منه إتيقا الحياء وحكمتها، وذلك في المعرفة الجليلي، وورادشت؛ لأن التعمادة مثابة في حيلة أو مهذاة في صفاء، هي المؤثر الفلسفي الوحيد الملموس أو الممثل، المؤثر المتوحد بامتياز أو الزئبسي (ينشأ)⁽¹²⁷⁾، إلا أن ميراهي يرى في صيغة المكتوب الفلسفي (البشري) فضاء تفكره لقيقه ولا يخلو من شعور حاد بأنهم صديق.

(124) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888)*, Giorgio Colli & Margherita Montinari (Textes et variantes établis), Piero Klossowski & Henri-Alexis Boncompagni (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 463-9 (68), p. 39.

(125) وفي هذا المقام قال ينشأ "لنا شعور بقدورنا يتردد أكثر في الأماني - في الفكر - في الوقت عنه الذي يدافع به التعماد بضاعة أدب محشوة فشة وحطبة، وقد نطسح إلى بورما، بكل أعضائنا وكل أدواتنا، بشوي أشد إنا نكبر كما نكبر الشجرة وهذا ما يصيب نهمة، أقرب الحياة كلها من مد، الشكل"، ينشأ، العلم الجليلي، الكتاب الخامس، فقرة 121، ص 223 (بصترم).

(126) Minshā, p. 38.

(127) François Laruelle, *Étique de l'étranger. Du crime contre l'humanité, éthico-logique de non-philosophie* (Paris: Kailash, 2000), p. 87.

من الصحيح أن يشه كل تحالت عتاً في اختزان القوادر من ألقا ومن دور
في التقيم بالشعادة مطلقاً إيتيقتا، لكن التقيم الفلسفي الذي كان يكسه على سحر
شوري هو ما يجعل من الهروب من التثقل (ولرئما يكون هنا شعاع الكتابة
سماعها) في تقاطع مع الشعادة بأن إطلاقاً الشقاء هي نفسها مذهب الشعادة من
عملها. هل يتقاطع التمام مع الشعادة من جهة حمل المعطل أو الشدة أو التصد
لهرب من التثاقم والتثاقل، أو حتى العرقا المتبادل بين الشعادة والشقاء؟²⁰² ٢١

مخاتمة

هل يكون العمل الفلسفي لضبط حدود الإيتيقتا والأخلاقي في علاقة
بشخصي الإيتيقتا والأخلاقي أمراً آخر غير التقد الإيتيقتا للأخلاقي؟ وهل ثمة
غير إيتيقتا الثافدة ما يسطوع برسم حدود الفرق بينهما؟ يمكن القول، على
سبيل الاستنتاج، أن مثل هذا العمل هو نقد إيتيقتا للأخلاقي. ثم إن ما قدم به
يشه من نقد فلسفي للأخلاقي إنما هو في النهاية عمل التقد الإيتيقتا للأخلاقي.

إن الإيتيقتا صداد الحياة، وهي ستعا ضد كل ما يتهددها. وإذا كان جوهري
نقد يشه للقيم الأخلاقية مرفوعة على الحياة، فإن نقده للأخلاقي نقد إيتيقتا
ذلك أن تميم الحياة بمسه مظهر، لو هو بالأخرى سلوك إيتيقتا. أما الحياة التي
تستشعر الضمير في ذاتها، فهي حياة تتوهم أخلاق معيار أو سيد ترتكر عليه،
وما الحياة الصناعية إلا حياة إيتيقتا لتفرضها بالحياتي نفسه.

ولرئما أهم ما كشفت عنه الإيتيقتا الثافدة في أهم معاصر هذا العصر
الثالث من بيان الفرق بين القيم الإيتيقتا وشعورها، والقيم الأخلاقية
وشعورها، هو ما يسته يشه "الانتصار على الحقيقة"²⁰³. فما الحقيقة التي
جرت مغالبتها بمعاصر الإيتيقتا والتقد الجسدي للقيم؟ يجوب يشه على النحو
الذي يجعل من تأويل الأخلاق عملاً متكشف من خلاله لأخلاقية الأخلاق

(202) لهذا ينبغي أن نرى فروقة بين دورة الانتشاء بالشعادة وشدة التقيم.

Mimmi, p. 90.

(203) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIV: *Fragmente posthumes*, 15 §49, p. 202.

البشرية؛ حيث يتكفل الانتصار على الحقيقة، وإن ما بقي هو تمثّل القيم اللاأخلاقية على الأخلاقيات. وللمرء القيم الأخلاقية معها ليست لأخلاقية، (لا من جهة أصلها وحب) لا يواصل القوة التي بها تفرّض^(١٢٠) وهذه هي الشجاعة الفلسفية الأولى لما اصطالحنا عليه بعمل الإتياف الثالثة

أثما ما يمكن استنتاجه ثانياً، فهو انتصار طلبة القيم النيتوية عمومًا للحياة والعمل من أجل تدبير السبل إليها غير أنّ جثًا محصورًا من الحياة المبعث وفقًا للإملاءات للفقد الفلسفي الجذري هو الذي خصّه إتيافًا يشبه بالتسجيل وهذه، ما يبعد تحكّم العمل بمعايير المقولات الأخلاقية المعجّدة للحياة والرّجاء لها، إذ هي معولات للتكامل بالحياة، وهو ما ينتهي وخرص الإتياف الثالثة من تطلّع إلى حياة أعظم وأرحب، حياة سلاحها الفلسفي تثبت مفعول النقد من أجل إسماع الحياة نفسها. والعمل على تحريرها من لعة-قناع بانث نستغرق مقولات حقوقية مدجّنة للحياة وناعية لها -لكن، لنح عليها دائمًا أو نستعص تلك الألفاظ عنها الموصومة افتراء من قديم الزمان؟^(١٢١)

هل يعود ذلك، أساسًا، إلى خصوصية النظر إلى الاستغلال في ما وراء أخلال الخير والثّر؟ يجيب نيتشه -لا ينتمي الاستغلال إلى مجتمع ماسد أو غير كامل أو بدائي، بل ينتمي إلى جوهر الحيّة، بوصفه وظيفة عضوية أساسية، وهو نتيجة لإرادة المقدرة إتيافًا التي هي بالغات لإرادة الحياة^(١٢٢) -إبراز هذا الأمر أو ذلك على أنّه أمر لأخلاقي هو من عمل جيبولوجيا الأخلاق فما الذي مثل دافع نيتشويًا للدفاع عن الحياة من انتهاكات الأخلاق بغيرها وشورها؟ إن الفسحة الفلسفية النيتشوية بلزوم التأسيس القيمي للإتياف، هي التي ترى في الأخلاق بونًا من الرّيف بمفاهيم الخير والثّر، ولكنها مشكل جذبي وحقيقي ينيّة إلى الحياة^(١٢٣)

(١٢٠) Ibid.

(١٢١) نيتشه، ص ١١٧، ص ٢٥٩، ص ٢٤٦

(١٢٢) المرجع نفسه

(١٢٣) ينظر نيتشه، العلم الجليل، الكتاب الخامس، ص ٣٩٤، ص ١٩٦ وكذلك ص ٣٤٥، ص ١٩٧

بإيجاز، مرادُ حميّة الأخطائي الأخلاق هو حكمة الشّأن الدّاعي المحض
 بصرف النظر عن صدقيته من منظور الإيقاف للتّأقّد، فلا يهتّمه وإنّ معارض مع
 شأن العموم وحقوقهم. أمّا حميّة الإيقاف للتّأقّد للحياة، فمرتبّها إلى الحرص
 على إحلال النّعمة الإيقافيّة محلّ قيمتي الخير والشرّ وقد أسدّتهما رمة
 العبد. ومن ثمّ، قد يجد التعارض بين الأخلاق والحياة أصله في التّمرق المهمّ
 بين وجهة نظر الأخلاق المُهَيّنة للحياة يبحسها، ووجهه نظر الإيقاف المعظم
 للحياة بأكرامها

القسم الثاني

الحدود الممكنة للإتيقا والنقد الجذري
وتساوقهما الفلسفي

الفصل الرابع

في حدّ الإتيقي وإتيقاء

لأنّ تمتلك أساسين دقيقة ودوناً رفيعة! أن تكون معنّاء،
على أنهي وأجود ما يمتلكه النّفس، على أنّه عفاة
المنطقي والطّبيعي، أن تشعّ بروح فويقة شجاعة وجسورة،
في نمشي في الحياة بخطى ثابتة، فبر العيش، أن تكون
مستعدّاً للأسوأ، دائماً كما لو كنت تستعدّ لفرح، معمم
دائماً برغبة اليحار والمواقم التي لم تُكشّف بعدُ وبالرجال
والآلهة المجهولة⁽¹⁾

تقديم

ماذا يكون القول في حدّ الإتيقي والإتيقاء في هذا القسم الثّاني لا في
القسم الأوّل؟ لأنّ البحث في تعريف المسائل الفلسفيّة على الشّكل
الكلاسيكيّة المتقدمة على تعريف الباعيات يتناهي وروح النصّ اليسوي
وتطلّعاته، مما يسمّى إليه النّظر النّقدي في. من يقتدر على تعاطي الأمور؟ بل،
في من يتعاطى مع الموضوعات لمليها على غير وجه حقّ واقتدار؟ ومن
ينمادها سلباً من اقتدار؟ ومن ينمادها تيقماً لذلك، للتوكيد والإثبات؟ وباء
عليه، لا يكون تحيّر النّظر في مسألة الحدّ والتعريف عمومًا مسألة اعتبار

(1) فريدريك نيتشه، العلم الحديث، ترجمة محمد حرب (بيروت: دار المصنّف العربي للدراسات والبحر
والترجمة، 2001)، الكتاب الطّريق، ص 302، ص 367

برادي، وإنما ضرورة منهجية، لأن ما سبق للنظر فيه، وتناوله من عناصر إشكالي في اليأس للثلاثين هو محاور نظر إعدادية لإكمال النظر، هنا في حدّ الإتيقي وإتقانه. ولماذا الحديث أساساً عن الإتيقي وليس الإتيقا؟ أليس المقترص، ومعدّ معدود الثقافة الفلسفة الشائكة، أن تبحث في تعريف موضوع الفعل ما الإتيقا؟ وليس في الماعل. من الإتيقي؟

نُعتلُ الإتيقا عادة على معدي إيتاقي منه فلا تُقال الأحلاق الجديدة التي أسسها يشه بما هي إتيقا إلا بما هي محمولة على حاملها، أو داخلها، أو الملتزم بها قيمها. ونعني الإتيقي ثم إن ما يشعّ للقول في الإتيقي أكثر من القول في الإتيقا هو وضوح صورة الإنسان الإتيقي من جهة ما حثله بينه من قيم ومبادئ إتيقية للفعل الإتيقي. وربما كان الإتيقي أساساً عند يشه هو أولاً، من يحتكم إلى ذاته استكمالاً إتيقياً. وثانياً، من يُحدث لذاته فرغاً بالنظر إلى من ليس إتيقياً.

فهي ما يتعلّق بالمستوى الأول من الاحتكام إلى الذات، يقول يشه: "أنّ متأثر في أكلونا. نحن من يحدد بنا أن نترجمنا الحجارة والبيانات لكي يكون بإمكاننا أن نرّه أنفسنا عندما نذهب في هذه الأروقة والمخاضات"⁽²⁾. وثبت للدلت، فإنّ ما يتولّر عليه الإتيقي، ومن وراء ذلك سؤال "من الإتيقي؟" ليس شخصاً عادياً من شحوص اليوم، وإنما هو شخص لا عهد لنظام الفكر الفلسفي به، وألا ما كان ليرى في ذاته المتعلّقة لعملية توجب على الجوارح من الحجارة والأحباء من النبات أن ترجمه. وهكذا، ألا يتمس سؤال من؟ شحوصاً، وإنما قوى وإرادات⁽³⁾.

أما في ما يتعلّق بالمستوى الثاني من إحداث الفرق الفيسي، منّ عن بعض محلّتي الحياة والوجود هو ما يدفع الإتيقي إلى إقامة فرقه معهم. وإذا كان يشه بصفه الإتيقي بالنظام، فلا أنّ قلنا وجود اللاإتيقي وحياته قد

(2) المرجع نفسه، فقرة 200، ص 194.

(3) Gilles Deleuze, *Critique et clinique, postface* (Paris: Minuit, 2006), p. 126.

استحدثت بالوجود والحلقة والإنسان إلى حدٍّ لوجع على نيته الحديث عن نظامه لأنفي. وفي هذا السياق يقول: "ما يحصل بين إنسانين ويتشكَّ بينهما الهوة الأكبر سطحاً هو فهم مختلف للثقافة، ودرجة مختلفة فيها"^(٤)؛ فمسألة الثقافة ركن أساسي من أركان الإيقا ومن مواصفات الإيتيقي. لذلك، يواجه التقدير الجدري إدمه للكوصيين من الناس وفلاسفة خلقته الحياة بخيرهم وشترهم ويبيدها، انطلاقة فكرة إيتيقي في أدقِّ معانيها النظرية^(٥)، فضلاً عن معانيها المادي بما هي أثر غُثِّل البدن من أثره الأرضي. فما الشُّور الممكنة فلسفي لحدِّ الذات الإيتيقي في فلسفه القيم الشُّورية؟

أولاً: صورة الإيتيقي -التأقدي في الشخص الفلسفي ليشته

قد يُعَدُّ الفيلسوف، عادةً، أكثر من صورة فلسفة تحفُّه بالنظر إلى غيره من الفلاسفة. إلَّا أنَّ الأمر يتمثَّل في صرح حمل صورةً بعينها على بيته. ولشُّ يُفَرِّق هذا أساساً إلى ثلثة فلبسوف لاشفي بالمعنى الكلاسيكي للمنهج الفلسفي، فإنَّ نصيبه في تاريخ الفلسفة على وجه صورةً بعينها قد يتنامى وطبيعة تلوينات المناظر الفلسفية المتعدِّنة التي يُشخِّصها تفكيره. إلَّا أنَّ ذلك لا يمنحنا من رصد أهمِّ صورتين متفاعلتين ليشته: الإيتيقي والتأقدي. فهو ماقده، ولكن ليس كمبوره من تأقدي التفكير الفلسفي من جهة جرأة الكلمة والمقدرة على الإيمساك بأصل موضوع التأمُّل^(٦)، وعلى غير ما كان عليه من استغلاقي في ما مضى وهو إيتيقي من جهة أنَّ "المواحه الجديدة" في مجال القيم عمومًا، ولأخلاقية منها خصوصًا، على درجة من الرُّفعة والتأقُّب بحسن الأدب ومن

(٤) غريديك بيته، "ما التَّيْل؟"، في غريديك بيته، ما وراء الخير والشرّ نباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جين بلا غالور حنَّاق، مراجعة موسى وحية (بيروت: دار الفارابي، طر سراء ديسم الجرائل المؤسسه الوطنية للاتصال والنشر والإثبات، 2003)، قفزة 221، ص 264.
(٥) ولذلك كان بيته يصر دائماً بأنَّه يحدث للمستقبل، وذلك لتكاد في فهمه إلَّا بعد مئة عام، يُظنر طراد وكربا بيته حادثة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف-مصر، 1966)، ص 9.
(٦) هذا على افتراض أنَّ المنصرم الإيتيقي هو المحرك الرئيس لجميع أشكال التفكير الفلسفي المتعديته في تاريخ الفلسفة، على الرغم من اتخاذ هذا المنصرم الإيتيقي أكثر من منظر فلسفي في فكر الفلاسفة

ثم، فالمشورة الأهم، بالنظر إلى محث لتشكك الإتيقا وسؤال النقد المحوري في فلسفة بيته هي شكك طرأزي الإتيقا والمثقة في شخصية بيته الفلسفية، وهذا معنى ممارسته المثقة مدعوة إتيقية.

على الرغم مما يلعبه المثقة المحوري أحياناً من تشكك، وحت محرج، في كبار الفلاسفة، فإنه اعترف لمعظمهم بحصيلة المساهمة في بناء التاريخ الفلسفي خصوصاً، والكومي عمومًا وبناء عليه، تمثّل إتيقته في حسن تدبير المكره الفلسفة، وتنوع المآخذ بشأنها، وشكك من يتوخى إليهم بالنقد. فهو يحمل بالثقة - على كل من استهفه من متجني القيم البشرية - التروصب الذي يتناسب ومقام أفكاره ولغة الفلاسفة كما أن ما يجعله منه إتيقاً، في الأساس، هو حكمته للمكره في ردّ معظم الأفكار المتهافة إلى الأصل الأخلاقي المعرسي نفسه. ثم إننا نراه يطلع أئمة الفلسفة الذين سبقوه، ويقدمهم على أنهم قوم نسروهم أعراف أخلاقية غير معلنة، وينزع أئمة أرباب الذين يزعم أنهم مهرورون. أما أرباب الأخلاق فيعطهم هيئة أناس يحركهم الانظام⁽⁷⁾.

فما رجوه المشورة الفلسفية الإتيقية التي حش بها بيته نفسه؟ وما العلامات الفلسفية الدالة على تنبئه بأنماط الإتيقا الشاغدة؟ وكيف يرى في جدل معرفته ابتهاجاً إتيقياً بمصوصية أفكاره الفلسفية؟ وأخيراً، كيف يترفع إتيقاً من الفصل بروح الحق والضمية؟

- في ما يتعلق بروية الفلسفة لغاته، سأل: "لم أنا أعرف أشياء أكثر من غيري؟ وعلى العموم ما الذي يجعلني على هذا القدر من الذكاء؟ إنني لم أفكر أبداً⁽⁸⁾ في مسائل لا تستحق هذا الاسم. لم أبعد نفسي هكذا - والأزمات الدينية الحقيقية على سبيل المثال لا أعرفها من تجربة"⁽⁹⁾ فالحكم الذي

(7) أريش فلد، فلسفة بيته، ترجمه إلياس بايوي (مشرق مشوريت ودره فلكهة والإرشاد القومي، 974، ص 134)

(8) الصحيح، لم (فطر)

(9) مريدك بيته، "لم أنا على هذا القدر من الذكاء، في فريدريك بيته، هذا هو الإنسان، ترجمه علي مصباح (كولونية مشورات الجبل، 2803)، قرة 1، ص 37

بحسب ما على ذاته المتصل به هو المهارة والتمكن من الأسئلة الحق، لأنه عالم بعد حل التفكير الفلسفي ومعالجته لغةً وفكرًا وثقافة. فما الذي يفرقه أكثر من غيره انطلاقًا من حكمه على أخلاق فلسفته بعينها؟ إنه وحدة التفكير والعمل وديمومتها على قاعدة المحصور للثقمة لعن الشهور بالأمور هو ذا ينشئ الفيلسوف. نحن من يفكر ومن يشعر، نحن في الحقيقة من يعمل ومن يوقف من فعلنا لم يكن موضوعًا من قبل هذا العالم الأدنى النمو من التكوين والآلات والأوزان والمنظورات والمراتب ومختلف أنواع التأكيد والتمهي^(١٠) ألا يوحى لنا هذا علميًا ماوراء الانضباط الأدبي في تجربة التفكير المتعدد الانبجاعات؟ أليس هذا الانضباط هو الإيقاع فيها؟

- إن سر بيان الأساس الإنشائي في تفكيره جعله يخص ذاته، وبما هو "عالم بفس" و"دنان" و"ميرولوجي" و"مولوجي" بحساسية مرهقة تجاه تعاطي الفكر والقيمة والذات والثنوثة في التفكير والتمرس بالتفقد أبكون حكم الفيلسوف على نفسه حيثما لتزكيت نفسه، أم أنه فضيلة من فضائل الكشف الذاتي، كما نعتزده مرارًا بالتفقد الذاتي؟ يقول بيشه "مستاري هو الحساسية الفصوى التي بدني تجاه كل أهراس الفرائض السليمة. وأني حال من كل طواهر العرض، وحتى في أوقات اعتلائي الشديد لم أفقد كائنًا مريضًا؛ حيثما سيحاول أي كان أن يستشف لدي أي أثر للتعصب. كما في بحر العراء لدي في أية فترة من حياتي شيئًا من هيئات الغرور أو الانتماح الحماسي إن التعظيم الذي يُطعن على الهيبة لا ينتمي بحال إلى العظمة"^(١١) قول تكون الحساسية هنا سعة الطاقة الذهنية في كينته الفكري؟ ألا تظهر هذه الحساسية في مقدرة على تكثيف العكرة^(١٢) لقد كان في وضع التفكير لديه الإمساك بالفكرة من دون تسطيحها

(١٠) بيشه، العلم والجلد الكتاب الرابع، طرة ٢٠١١، ص ١٦٦-١٦٧

(١١) بيشه، حيث أنا على هذا القدر من الفكرة، طرة ١٥، ص ٦٢

(١٢) شهد صورة الفكرة، أحيانًا، سائل من قبل الأنظمة، أو فكر مرج، أو المبدوس الطهية، وكثرة من المبع والالام والردود وتكون صيغة التعبير القشري عنها لدى بيشه علامة على اعتصار العقل بظلاله والضمح، يظهر شأن ذلك

Friedrich Nietzsche, *Le Pouvoir de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs vieilles et* = *Fragmenta*. Henri Albert (trad.), Louis Sauter (notes édit.), le livre de poche, série érudition de la

أو بحريهما، بقدر ما كان معتمداً لهما. وبذلك تصاعده وتنوّج، فلا تصعب ولا يصغر بقدر ما تصعب بمتوى الجبروت الفعلي عن ذقتها ومنظوراتها. وهذا ما يُبَيِّن كيف "وُجِّدَ ميتشه حاسية كبيرة أو حاسية وجلبته مرعفه فأحاسيه، بما في ذلك الأكثر حيوية، قلادة على إظهار الظروف الأكثر تنوّجاً"⁽¹³⁾. وهكذا، ما عاد الشّوَال الفلسفي الذي يسطه التّقد المتأدّب على ذاته هو كيف أكون؟ بل، ماذا أملك من لائق الفلسفة حتى أهرى على التّفكير التّمثلي؟

يحدّد لنا ميتشه هذا الذي عُدّ تملكه من أسباب التّلف والافتقار عنه وفي نظره، من الضروري فلسفياً أن تتمتع بروح قويّة، شجاعه وجسوره، أن تنسج في الحياة بعطى ثابتة⁽¹⁴⁾ ومن ثَمَّ تكون قوّة لنهاج المعرفة الفلسفيّة بدانها عبثاً التّولّج إلى المواطن المستقلّة بقُدّ عن التّفكير

- تنسج في شحسبة ميتشه الفلسفيّة صورة المعرفة الحكيمه في تدلّرها معضلاتها التّظريّة واستقرّاتها عليها بالتّقد. فليت المعرفة ما كانت عليه من جهد التّجريد وابتداع المتولات العقليّة التي للمسلمات الكلاسيكيّة⁽¹⁵⁾، وإنّما

philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991). Livre poétique, § 143, p. 366; Gilles Deleuze, *La Logique du sens, critique* (Paris: Minuit, 1969), p. 335; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol. 2: *Considérations éternelles I et II dans l'ensemble*, *l'apôtre et l'éternel*; *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, *Fragments posthumes*, *été 1872-hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Massimo Montanari (éditeurs et traducteurs), Pierre Mach (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 25 [], p. 308; Jean-François Lyotard, "Notes sur le sens et le signifié," dans: *Nietzsche aujourd'hui* tome 1: *introduction, colloque international de Cergy-la-Salle en juillet 1972* (Paris: Librairie générale d'éditions, 1973), pp. 143-149.

- وبهذا المرجع الأخير مقابلة حولي بموافق "Friedrich Nietzsche" pp. 171-186. وكذلك مناقشة كلوسوفسكي وليونار للداخلية نفسها في ص 177

(13) Jacques Rogé, *Le Syndrome de Nietzsche* (Paris: Coll. Jeunesse/Presses universitaires de France, 1999), p. 29.

ومع مثل هذه التّكرويف تأخّر بقده مع طيبة التّمتّج وتنتج نظام الحسيّة أحياناً، ذرة للطب البشري، لو تعلّقت به

(14) بقده العالم الجليل، الكتاب الرابع، لفرد 302، ص 162

(15) وحيثما ينمو منه إلى الأمام ينسج من المتاد التّفكري أميثد، يمكن المودة إلى هذا الموضوع الذي يكتشف فيه التّغير الفلصي "طريق طريقة إلهاد وتنمّد إلهاد مسيرة دور إلهاد"، يُنظر

avec Andréas-Salomon, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Barraud-Méchin (trad.), Brail Philier (texte établi et présenté), Thomas Müller (notes), Olivier Jussieu (rev. et compléte) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 197-202.

هي التي تلوح في حدها فضائل الرُّجولة الفلسفية، وهو مفاد قول سنو
 "أنه يبرح كل ما يُشترى بمجني" مرحلة أشدَّ رجولته وأشدَّ محاربه معروف على
 كل شيء. أن نعيد للشجاعة حُرَّها لأنها ستحضر بتورها الطريق لمرحلة أسمى،
 ويجمع العزم التي ستحتاجها هذه المرحلة المعيلة، مرحلة تُدخلنا إلى
 مجال المعرفة، وتعلو للحرب كرمي للفكرة ونتائجها⁽¹⁶⁾، هما العصبه
 الفلسفية لفحروب المعركة ومطاراتها التي كانت نجزها فلسفه سنو بحكمة
 منبئة، وحسنه أخلاقية، وعزم نفسي، وثبات على مبدأ الشد الجفري؟ اليس
 من قبيل العصبه الإيجابية أن ترجيه المعرفة بأقوالها التفتية نحو خدمه عصرها؟
 في الواقع، إن ستة مفكرين من نوع "تيتش" يقدّمون لأفقه من الفائدة ما لا يقدمه
 بها ألبوم الفلسفة والعلماء طيلة قرن من الزمان⁽¹⁷⁾.

- يرى سنو أن من المفروم بمكان أن تؤمّن الإنفا الثاقفة مهابة صورته
 في عالم الأفكار، ومن ثم في تاريخه؛ فتاريخ الأفكار يحتفظ - بالأكيد -
 بصور الفلسفة والمساخر الفلسفية التي تميّنت في الزمن المنصرم. وبدء عليه،
 لأن سلامة الذوق السيل تعد موطنها الطبيعي من القيم الإيجابية في التحرر من
 الأعمان الأخلاقية المرسية للفتنة على روح الانتقام والمطد. وحلّب ينشئه،
 في المقابل "يجب معرفة التحلي عن المطد () ليشكل الاحتقار المرهف
 دوق، وامتيارنا، وقتنا، وربما عصبنا، نحن أحدث المعاصرين⁽¹⁸⁾، فهو من
 المشروع إنقها أن يزكي الفيلسوف معه بالحكم عليها إيجابا؟ ليهكون ذلك
 نتيجة الثقة في الذات ومستطاعها للمكري؟ رثما تكون الإجابة هي قوله: "إننا
 نحن، فن لا نخوف لدهنا، نحن أسمى المقول في هذا القرن"⁽¹⁹⁾.

فما المتطلعات الفلسفية التاريخية التي نراه عليها الإنفا الثاقفة في المن
 البشوي؟ يعرب الفيلسوف الإنفي عن حرمه التموّج في تاريخ الفلسفة موقع

(16) ينشئه العلم الجليل، الكتاب الرابع، فترة 262، ص 855

(17) كارل شينار، ورد في، يذكو لأفريق، منشئه ترجمة جورج جعاه سلسلة أعمال الفكر العالمي
 المصادر ديورب المتؤشّه العربية للدراسات والنشر، 1973، ص 8.

(18) ينشئه العلم الجليل، الكتاب الخامس، فترة 329، ص 241

(19) المرجع نفسه

الخدم للإنسانية والمعدن لدروبها المكرمة. وهكذا، يسوجب الأمر لمن يُخلص الإنسان من القضيعة. ذلك هو جسر العود إلى أرقى الآمال في نظري وقوس قزح الذي يطلع بعد عواصف طويلة⁽²⁰⁾، ولربما يقتضي هذا من الميسوف شئ من شبه إلى صماء الأسلاك القبلية، أي لاستعراضية الفكر

ثانيًا: الإيتقي (لوفي الإنسان النبيل)

إذا كان لا بد لعافية الفلسفة من الإقرار بالمراتب بين الناس عاتية، وحتى في حطورة صورة الأفكار البشرية، فإن المتعسف التحلي بالإنفا يكره في نظر بنش من طينة النبلاء وله "اتهام حاسم إلى الأخلاق النبيلة"⁽²¹⁾. فما الحد المسموع-الإيتقي لهذه الطبقة البشرية؟ وكيف يحتاج هذا الحد إلى صورة ذوي الثورس الوضيعة لفرور ذاته، وتوكيد أهليته تيقًا لذلك، بالانساب إلى الأرستقراطية المكرمة؟

يسقط بنش السؤال وأجاب عنه قائلًا: "مَنْ النبيل؟ عليه أن يتمثل عين-دانه من دون تولف. عليه أن يبحث من دون توهب، من وضعيات حيلما يحتاج إلى تفانيد، عليه أن يترك الشهادة للمعد الكبير"⁽²²⁾، أريد أن أقول الشهادة باعتبارها سلمًا للنفس، فضيلة، وفاقًا [] عليه أن يبحث عربريًا بذاته عن المسؤوليات للور. عليه أن يبحث عربريًا من أهداء من كل مكان، حتى لو من عين-ذاته. عليه أن يمارس والمعد الكبير، ليس بأفوال، وإنما بأفعدار"⁽²³⁾. فهو يكون حديث بنش من صورة مجزأة للنبيل لا نظير لها في واقع المتعسفة، أم أنه يحوي ذلك في شخصيات فلسفية نادرة من قبيل معدنه؟ لقد "كان من مضى على أن يُفحق منه بلاء بولنديين وأن يكسب في دماثة فطرات

(20) فريديك بنش، هكذا تكلم وراثشت. كتاب المصيح وكثير أحد تربيته علي مصباح إكولوجيا.

ألمانيا/معدن منشورات العمل، (2007)، كتاب الثاني، من الماكبة، ص 194

(21) بنش، ما النبيل؟، فترة 264، ص 248

(22) ما بنش وراثشت المنشود (Johann Wolfgang von Goethe), 5-638, p. 494.

(23) Nietzsche, *Le Philosophe de puissance, livre quatrième*, 5-638, p. 494.

من دم الصلاة⁽²⁴⁾. فما للعلامات الأحيية والفكرية والخصية المثلثة على الانتساب إلى النبلاء من بني الإنسان؟ وكيف يكون التَّيْل سبباً فله مشتركاً بشرته الفلسفية؟ تتمثل أهم العلامات الفارقة في شخصية الفيلسوف من جهة كونه كائنًا إبتدائيًا، بناءً بتوفر علمه من صفات بلي، في الخصائص التالية.

نقد شخصية أولي مناصرة فيه، وهي من تحصيل جماع السمات و لا لام والاعدار التي استقرت بها الحياة الإنسان. تتمثل هذه الشخصية في ما دعوت ماضي النفس والذوق الفكري علمه لدى الفيلسوف من علم ألم هو محرك الفكر. ومن ثم، يرى ميتشه كيف "يجعل الألفم العميق المعرفة ميلاً"⁽²⁵⁾، لكن، ألا يظن أن الناس كلهم تقريباً، ومن حين إلى آخر، بأنهم يعانون ألاماً وتشاؤمهم الأقدار إلى الأمام؟

إذا، كانت الطبيعة البشرية تتحسس من المشاعر شتى صوبها، وإذا كانت الجبالوجي الأخلاق قد يبت "تكرمية" إنسان الحشد⁽²⁶⁾؛ فيحيي ذلك أن المأمور بالفراغة يكاد يكون معدماً لدى أحلية الناس؛ ذلك أن روح الجماعة، وحشر القطيع رؤوسهم في سراديب الجماعة ومعاورها، يفضيان بهم في النهاية إلى تبسط صورة للإنسان الاجتماعي بشكل ما عاد معه ممكناً أي شعور بالثيرة والتفرد، مثلاً كان شعور رادشت بيلمته الفلسفي. وبهذا الاعتبار "كانت الثيرة، وهدم الوعي بها، هما ما يحس التَّيْل حتى الآن لكلنا"⁽²⁷⁾، لذا، يعتبر

(24) عبد الرحمن بدوي، ميتشه، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (المكتبة). وكالة المطبوعات، (1970)، ص 27. أنا في كلمة "ميتشه"، ففعل في ميخايل بولودن "ميتشي" وقد قالت أمك البرابيت. "ميتشه" ما يكتب ما شامت لهم لمواضع الكتب، أنا في ميتشه فلا تلبس يوم غير الظرفاء" ألفرد بدوي في ص 28

(25) ميتشه، "ما للتَّيْل"، فقر 270، ص 265

(26) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Les origines poétiques pour compléter et éclaircir Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VII Par-delà bien et mal: Préface d'une philosophie de l'avenir. La Généalogie de la morale. Les origines poétiques pour compléter et éclaircir Par-delà bien et mal récemment publié Giorgio Colli & Massimo Montinari (éditeurs et commentateurs), Carlotta Hein, Imbelle Wittenberg et Jean Grinin (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), essai-poétique, § 4, p. 228.

(27) بساء، العلم الجليلي الكتاب الأول غرة 59، ص 69

نبتة أن مرّة شعور المرء مقدرة لله كانت لا طير له، وأنه يتغير ببعض المعاصي
التي تجعل منه طلقاً متى سمعوا إلى فحة البلاء من الناس. وهذا ممد قول
شعور المرء بالله لستاء العلامة على الثيل ألا يحكر المرء يوماً بانحط من
واجباته بجمالها واجبات للجميع، ألا يتخلى عن مسؤوليته ولا قبل أن يثورها
أحد، أن يمدّ لميلاته وممارستها من جملة واجباته⁽²¹⁾ ويتشكّل التعرّد بالذات
شعوراً بامتلاء الذات تقوّرة وحشاً.

نكن كلّمنا نوسعت عناصر هذه المقدرة وسامت، فاضب، واهبة للجميع
وليس أحدها⁽²²⁾ يمتع من عطائها ما لا يتجزأها. وكلّمنا استراد الإنسان مقدرة،
تسلّك امتع أسباب الضرر بين الأمور والناس، وتيماً لذلك، بين القيم الحسنة
والقيم القبيحة. فحيد بحكمته وصبرته التّأفّة معاملة ذاته والآخرين على
الشعر الأنسب، إتقاً وفكرتاً، لأنّ الإنسان الثيل يسمع ألباً الناس، لكن
مافز ما يكون ذلك بلابع من الرّحمة، بل، بالأخرى، مانذراع بتولّد من لبس
القدرة. ويكرم الإنسان الثيل في نفسه المقادر وذا القدرة على نفسه، والعارف
كيف يتكلّم وكيف يصمت، والضارم على نفسه والفاشي عليها بلغة، ويهل كل
ما هو صادم وقاس⁽²³⁾. فهم تشكّل قيمة القدرة؟

إنّ القدرة، بما هي شيء، مغاير تماماً للعصب، تشكّل تيقاً للمحبّة التي يكلّمها
القاسي إراء موضوعه المستهدف بقسوته، ويشكّل الضرر بين الحسن والقيبح
معيّاراً لمحكم الإتيقي على الأعمال البشريّة. تنمّي قيمة القدرة الفلسفيّة والنسبيّة
والأديّة في ما يضمن منها موضوعها حين تقوّيه وتجلّله وتكرمه. ويضمني آخر،
إنّها تفعل ذلك على غير تقليد نصيب المشاهير، وبذلك يتحدّد نبتته عزّها بين
أهل الحق والصدق الأديّة، وأهل الباطل والمكر الأخلاقي⁽²⁴⁾ ويقول في هذا

(21) ينبت. "ما الثيل"، ص 224، من 269

(22) عنوان فرعي لكتاب ينبت، هكذا تكلم زوانشت.

(23) ينبت، "ما الثيل"، ص 269، من 248.

(24) الصلاة على المرموم تحسّ ما يمشي يمتلئ الناس وفي هذا الصدد، شاعروا كلمة الفرق لبيان ما
بين الإتيقي وروافده، وما بين الأخلاقي وروافده من حدود قبيحة ظالمة، ومنهما الفرق بين الأرستقراطي
الكرم، والعاني الضيق. وهو فصل مهمود لدى معظم التّلامذة قديماً وحديثاً. ينظر، على سبيل المثال،

المقدم. "محور الحقائقون" هكذا متى التلاء أنصهم في اليونان القديم ومن الديهي أن تُحتلّ التسميات القيمة الأخلاقية، في كلّ محلّ، على البشر أو لا وفي ما بعد، وعلى سبيل الاشتقاق، على الأفعاله. لذا يرتكب مؤرّحو الأخلاق خطأ حبيماً حين ينظفون من أسئلة مثل هذه: "لماذا مُدخّ الفعل المُرْجوم؟" (199) لكن، ما معنى التَّجِلُّ؟ وعن أيّ تعين أخلاقيّ ونفسيّ يعيصر؟ ليكون من استقامة الإنسان وإيلاء الفعل على نحو ما يبغي تثبيت المعرّاة للتّجريد الإنساني، أم من اتباع أهواء المرصّي والمعلّين من الناس؟

يقدم بهتشة بعدد جملة من منابع الفيلسوف الروحي والأدبي والفكري في رؤية الأشياء والشع بعمق الحصفاء إلى إيقاعها، وأصواتها، وبرات لأنها وفي حدّ السياق بعده يتساءل، ثمّ يردف الإجابة بالقول "ما الذي يمسح التَّجِلُّ؟" إنه ليس بالطبع القيام بالتصحيحات. فأعنى الفاسفين يُقدم على ذلك أبعد، كما أنه ليس بالطبع في المحضوع لهوى، فثمة أهواء دنية كما أنه ليس في صبح شيء ما للآخرين من دون أنانية؛ إذ ربّما كانت عاقبة الفعل الانانية أقوى ما تكون عند أنبل التَّجِلِّاء (200). فما الذي يتشكّل مصدرًا إتيافيًا ومعرفيًا ونفسيًا للتَّجِلُّ؟ ومن التَّجِلُّ كما شخّصته المعرفة الجعلى؟ يرى بهتشة أنّ "ما يمسح النبل لكائن، هو أنّ الهوى الذي يتملّ به متجنّز، دون أن يدري هو شيئًا عن تميّزه. إنه استعمالي معيار مادي وفريد، ضرب من الجنون في التَّجْمُود بحرارة أشياء تبقى باردة لكلّ الآخرين، إنه المحسّس بغيرهم لم يُتكرّر لها بعدد مبرّان؛ إنه الكفصبة التي تُقدِّم على مذبح إله مجهول؛ إنه السائلة دون طموح إلى التَّكريم؛ إنه التواضع الذي يعيصر فيضى للرجال والأشياء" (201)

"حول مفردات وعشرون لدى أفلاطون، وما يُستنتج من مناهل متكرّرة الأفكار الفلسفية واستطاعتها في تأسيس فرق القيم المعمول بها لدى الفيلسوف وصاحب الفكر المستمرّ؛ وذلك من كتابات أفلاطون الجمهورية، نفس أفلاطون، المحاورات الكاملة المجلد الأول، المجلد 1، ترجمة شوقي فادو، مركز بيروت للأبحاث والنشر والتوزيع، 1994، ص 319-320

(199) بهتشة، "ما التَّجِلُّ"، ص 260، قرة 240

(200) بهتشة، "ما التَّجِلُّ"، ص 260، قرة 240

(201) بهتشة، "ما التَّجِلُّ"، ص 260، قرة 240

وراء كانت هذه المواضع التي تشكل للعلامة العارضة على سبيل المثال،
فمن ذا الذي يقوى على إيداعها لذاته؟ ومن ذا الذي يقتدر على اشترائها
بشريع خاص به؟ إنه المتعبد الذي لا يستطيع غيره من الآخرين لشريكته
عسى ما أفناه من أفعال، وما تحلى به من سلوكيات في أثناء مواجهة صروف
النفس والآخر

- إن التَّيْل هو الذي يقوى على مزاجه سلبية على ذاته، والعمل بتوجيهاتها
الإيجابية التي هي صحتها من دون تقليد أو محاكاة للآخرين وبإيجاز، هو من
يرفضي شرعة ذاته، ويدرك أنه مفاسد غيره. إنه كائن معلول لذاته وغير معلول
لغيره، ويعود ذلك إلى مثل الجنس التَّيْل من البشر بحسب نفسه معيَّنًا للقيمة،
ولا حاجة به إلى من يستحسنه، وهو يقرّر "ما يضرّ بي مضرّ في ذاته"، وهي أنه
هو من يصمي، أولاً وأخيراً، معيَّنًا على الأشياء، إنه خالق القيم⁽³³⁾ فما عسى
أن يكون خالق القيم هذا؟ وهم تتمثل فضائل إنسانه؟

ينحصر عمل الإنثيا المُتَقَدِّمة وجهة العمل على تأميس التَّيْل (التَّيْل - التَّيْل - التَّيْل)، أي تحديد اللغات لحدود ذاتها دوماً احتياجاً إلى غيرها من
رهنط العالم. إن الإنسان التَّيْل هو المتعبد المتقوّم بذات كيانه الفلسفي، وما
اقتدر عليه من خلق وتقدّر وعدم وينه؛ إذ يرى ميتشه أن النموذج التَّيْل للإنسان،
بما أنه مفوّر للقيم، لا يحتاج إلى موافقة على ما يقوم به⁽³⁴⁾. تلك هي تحدّيها
"حال الطبيعة التي لا يرضى إليها الشك"⁽³⁵⁾. وعلى هذا النحو، فإن المقدر
على التأسيس الذاتي، والمطاه المكري، وذهب الآخرين ما اقتدرت عليه الذات
استغاة لتثبيت عظمتها قدرتها وفرادتها، هو من عمل من يقوى على التَّيْل في سلم
تقدير ذاته⁽³⁶⁾ في ما وراء رضاء الآخرين أو جحودهم ونكرانهم.

(33) ميتشه، ما للتَّيْل، ص 240، فقرة 260، ص 240

(34) لاغير، ص 161

(35) التَّيْل، ص 240

(36) إن الإنسان المتوقّف في ذاته على عصر سلطنة الإنسان الأعلى (Übermenschlichkeit)، وهو
"سلط عالٍ" يُنظر إليه، بما هو من سبب الأثر إلى "سلطة" يلتزم إلى هذا الشئ الذي توجب عليه فهم
مركبي الإنسان الذي يتوقفه ما فوق الإنسان، يُنظر

مالإنفني الثالث، إتنا، هو ملهم القأت قولعا، ولقكرها، ورضوانها الأدبي نجاء ذاتها، مكرمة الملحق القسعي لديه هي مكرمة معطلي أخلاق الحير والشرف ومعالها إنا من بكرم كل ما يدركه في ذاته إنا أخلاقا كهده معجيد سداب في الصدورة يأتي الشؤور بالامتلاء بقدره تريد تدققا، وتأتي عطه النور الأقصي، واللوعي بعى يروم ونحنا وبدلا⁽¹⁹⁾ وخلاف إفساد أخلاق المعصية، وإن لإنفني لا يترج معطيات النسم الماتى والترزيع والحسابه والحرمات والكسب في اعتبارات أفضاله فلا يعتبر الفاعل الإتيبي إلا قيم فله وهو باني الفعل في إعلمه ماسعي يتعدى الطواهر السيكلوجية الهاديه إلى استمال الصمات البشرية واستحسانها على سحر ما يعمل اللاإتيبي من أهل الأخلاق في رهس الحير والشرف.

وبإيجاز، إن الملعل لا يأتي قربانا للمتعالى من الرهانات، ويفسر ما لا ينعى لعدم خبيد من خشاش أرض العرائف، فإنه يتسامى بإتيقاف، لأنه من أصحاب القفوس الملبلة، والأفكار المتحررة بداتها ثم عنده، في الواقع، أن التقويم الحقيقى الذى يطرد الحسابات الموضعية هو من صنع النفس الالهية، يطلب به الشؤور البطولي لشجاعة لانها⁽²⁰⁾، ولكن، إذا مثل هذا الشئب "إنسانا مقتدرا على الوهب والمطاء ابتغاء عافية الذات وقيمها، فهل يعنى ذلك أنه ذو نفس شحيحة لا تهب الناس ما يحتاجون إليه من خدمة للحياة ومع لها؟ ألم يكن روادشت عارقا، رغم غرده، على خدمة التاريخ المقل لبشرية⁽²¹⁾ وتعلم أبائنا حكيم الاكواح الجديدة" ومتهى أغراضها لإتيقية الزليعة؟

Patrick Weilang, *Le Portement de Friedrich Schlegel*, coll. "écritures de (Paris: Éditions, 2007), p. 49-50.

(19) ينشء، ٢٠ الثيل، ٢٠، فترة 260، من 248

(40) حارسون ودغ، فلسفة الفهم مرجعه عقل الملوك سبطلة ودغى ملنا (ير وسن) موبدات للشرف والمصا، (2001)، من 20

(41) ترجه ينر سلورديك بالفتد إلى مفهوم النيل حد ينشء ينظر بير سلورديك، "الإتيويل"

المعاصرينش، مرجعه على مصباح (كولوجية مشوروت طو الجمل، 2003)، من 87-82

(42) وذلك على لميلس أن "التيالة لتحيل إلى المستيل"، ينظر المرجع نفسه، من 82

ثالثاً: الإتيقا وصاحب العاقبة

١ - روادشت والمشهد التراجيدي

بظالمنا يشنه في مستهل روادشت متعلمه الإتيقا في حظيرة الجلجلة العامة. وهذه هي صورها: "متعلماً دخل روادشت قوّل مدينة واقعه على طرف العاص، وبعد شعباً كثيراً معجّلاً هناك في ساحة الشوق. وكان قد أعلن بينهم عن اليوم بهلوانى إلى هناك وهكذا تكلم روادشت مخاطباً ذلك الشعب"^(٩٣) في التعلّيم البشرية فيهم يتكلّم متى العرض الإتيقي من كلمة روادشت؟ وكيف ستموقع بذلك في صميم العمل النقدي الجدري؟ وما العنصر التراجيدي في مشهد تعلّم روادشت القيم الإتيقية لبيته؟

- تتكلّم تعلّمات روادشت الإتيقية^(٩٤)، وعن جهة منتهى عرضه الفلسفي، في محاولة لفظة القيم المتألفة، حتى يعلّم الإنسان منها، ليؤسّس صورة تروّقه ومثالبه بلذائمه من وصمات الموجود الأخلاقي، وهو ما عبّر عنه بقوله إثنى أعلّمكم الإنسان الأعلى Obermensch. الإنسان شيء لا يذم من تجاوره عما الذي فعلتم كي تتجاوزوه"^(٩٥).

استندت المذاهب الإتيقية، في دفعها بالناس لاختبار تبادل المواقع، إلى أنّ الكائنات الحيّة كلها تروّقت ما هذا الكائن البشري الذي أدركه وهو البطة والعطاة والأفamel علاوة على ذلك، إن كلّ الكائنات ظلمت حتى الشاة تدع

(٩٣) بيته. هكذا تكلم روادشت. الكتاب الأول: "دياجه روادشت"، فترة ٤، ص ٩٥.
(٩٤) هي ليست بالمشيقات أو الدماء التروّقة على غرار روادشت الفارسي في فرد، وإنما مرافق الجرائم الفلسفية المصدّمة بالثبوت للشك. براميس يقول: "ليس شيء هذا الذي يتكلم الآن، واحد من تلك الكائنات السيخ المطفئة من خليط الأمرئس ولوادة السلطة الذين يدعومهم الناس بمرئسي الهدايات على المرء قبل كلّ شيء، ثمّ يصنّو جيّداً إلى البرية الطالعة من حلة الدم، مرة السكين، كي لا يحطى عن حسيّتهم معنى حكمتهم". بيته. هذا هو الإنسان، مقدّمه، فترة ٤، ص ٩٥. وهي ذلك في النهاية مرارة الحس أو القسوة في حبل الفكر ولذائمه بالعبوات اللافتة. وكثير ما تشمل الصفة حوسبي.

(٩٥) بيته. هكذا تكلم روادشت. الكتاب الأول: "دياجه روادشت"، فترة ٤، ص ٩٥.

أشبه فوق منزلتها؛ وأنهم أتريدون أن تكونوا حركة الجزر في هذا المثلث العظيم
تعضدوا العودة إلى منزلة الحيوان على مجاوزة الإنسان»⁽⁴⁴⁾

يمكن الإنعقاد أن تحفظ صورة معد جذري لاحتياط مع الإنسان
اليهجة ورائحة ولما تثنى لروادنت لأن التأس على غير مناسب والشرط
الشرقي القويم؛ وأنهم في مشارف فكري وأدبي، راد من دفعه بالتقد إلى الدرجة
الثاني من الحرج، حيث ذكر مستعمه بترقي الحيوانات ونجلورها له هي
عنه يسأل في هذا المقام "ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أصحوة، أو
موضوع محجل أليم كذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعبي
أصحوة أو موضوع محجل أليم. لقد سلكتم الطريق الطويل من الدودة إلى
الإنسان، لكنكم ما ولتم تحملون الكثير من الدودة في داخلكم كنتم فردة
ذات يوم، وإلى الآن ما يزال الإنسان أكثر قردية من أي قرد" ⁽⁴⁵⁾، إلا أن
روادنت لم يكن على علم بأن مستعمه كانوا على استعداد مسبق لحضور
الغاب جماهيرية صاخبة سيقمها بهلواني وفي المقابل، كان الحضور
يعتقد، وهنا يكمن المشهد التراجيدي، أنه يصدد الاستماع إلى البهلواني
والاستماع بما يقدم.

أما الصورة الفكرية للمشهد فيسوقها ينشئ في المقطع التالي من
روادنت من هذا الكلام صرخ واحد من الشعب. كلفنا كلاماً من هذا
البهلواني، ودعوا الآن براه. وإذا الشعب كله يضحك ساعراً من روادنت،
والبهلواني أدي ظن أن ذلك الكلام كان صلاً بحيه، يشرع الآن في أدله
عمله⁽⁴⁶⁾. فما كان من الفيلسوف إلا أن ضاعب من أشخاص الكفد وحادثته
مخرج معد التأس الذين امتنع عليهم الترقى بمعدني النبات والحيوان، بل قد
ذهبت حلوة النقد حد التشكيك في تشيهم.

(44) المرجع نفسه، ص 41-42.

(45) المرجع نفسه، ص 42.

(46) المرجع نفسه، فقرة 4، ص 43. إذا كان البهلواني نفسه في سادعة باعتباره مفاد، فمن أين له
جأس منه الآخرين المتشاهدين المستمعين وجفلهم؟

إحتمالاً، إنَّ التَّعدُّ الفلسفي هو الذي شتعلتْ الزَّيئةُ شلَّانَ هوَّةِ الجمهور
ليبرل في ذات المِرَّةِ وعشاش الأَرْض من لُتاف ودوايها من الحيوان وما
يبلغ التَّعدُّ مِداة فتول زرادشت "الأكثر حكمة من ييكم لا يعلو كونه جُلَّه
حُلَّه ومريكا من سات ومن شبح. لكن هل دعوتكم لأد تصيروا، ميان
وأشبعاً؟ فطروا، إنَّي أعلمكم الإنسان الأعلى! الإنسان الأعلى كنه الأرض
تلتل إردنكم. ليكن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض⁴⁹". نكته، إنَّ، فرق
توحيددي مفلوهُ لُتشار بين من ينظر بهلولوني ليسل باليوومي، ومن يروح إنساناً
أعني لُتعاظم معه مِنة الإنساني في الإنسان.

2 - موقف إيتي (زرادشت وضلال العشاء)

لم يكن زرادشت فيلسوفاً انفعالياً تجاه صلف مستمعيه، ولم يقع في خطأ
رَدِّ العمل الإونكاسي، بل نَبَّتْ على سُؤال الاستزادة من حِرتِه عن التَّعدُّ
الجبدي وحتى لو افترضنا أنَّه قد يعتقد عليهم، فإنَّ ضِبة الإنسان البليل
دائه، متى طرأت عليه، إَّما شأنها أن تحدث وتنظم في محض انفعال وعلى
عجل، فهي بذلك لا تستقيم [أحدًا]⁵⁰. فما كان من الفيلسوف الإيتي على
لسان زرادشت إلَّا أن اشتدَّ عوده، وعزم على إبلاغ الموقف الفلسفي للألام
تجاه عائنة سائطة عليه، وذلك لمجرد أنه لم يكن هو البهلواني عبدلي "ظلَّ
زرادشت ينظر إلى ذلك الشَّعب ويتعجب، ثمَّ تكلم هكذا الإنسان حبل معقود
بين الحيوان والإنسان الأعلى - حبل فوق حاوية خطير هو العبور إلى الضَّفة
الأسخري، خطير مسلك الطُّريق، خطير النَّظر إلى الوراء، خطير هو الارتعاش،
والثَّوف خطير⁵¹". فما العناصر الإيتية المُتَّبعة في موقف زرادشت من متاهة
العائنة ومتاهة إيقاه في صحبِ العائنة وضجيجها؟

(49) المرجع نفسه، ص 43

(50) فريدريك نيتشه في جينالوجيا الأخلاق، ترجمته وتقديم فتحي طسكني، مراجعة محمَّد
صاحب (تونس: دار سينترا) المركز الوطني للترجمة، 2010، الطبعة الأولى "الطُّير والفُتُور"
"الكريم والقيم"، مِرَّة 70، ص 61.

(51) نيتشه، مكلمة تكلم وزرادشت، الكتاب الأوَّل، "تجاية زرادشت"، فِرَّة 4، ص 45

- يبدو أنَّ الإتيقا شديدة التَّحَفُّظ عن أسلاخويات العائقة؛ فقد استهدف في مجتمع الإسلامية الحديثة رعاة الأخلاق. وفي الحين ختمت روادشت حد الخطأ الحسن الذي هو الأخلاق. وتبقا لذلك نوحب عليه أن يكون مؤول من يعرف به. وبس فقط لأنه كانت لديه في ذلك أوسع مجريه وأطول من أي معكر - إذ أنَّ كل السروح هو بالعمل حوض لمبرقي للسرورم تطلم أخلاقي كومي وإلما أيضا، وهو الأهم، أنَّ روادشت هو أصلق من أي معكر آخر⁽⁵²⁾.

فما الذي تصير بارزاً في إتيما روادشت؟ إنه الصُّدق الذي يعرف به بئنه أرفع العضائل. ولرئما يوجه بذلك لإدانة إلى معالم الحير والشّر لدى الإنسان العائمي بما هي معالم كاذبة. أمّا في المقابل، فإنَّ تعاليم روادشت، وهي الوحيدة - التي تتحد من الصُّدق فضيلة أرفع - تعي عكس حوتبة المثالي الذي يولي للواقع دُبُرَه. فلدى روادشت شجاعة فطرية أكثر من كل المعكرين بأعوردين جمعا⁽⁵³⁾. فما الذي يكشف عنه موقف الصُّدق الإتيقي؟ إنه لا يكون مُختصراً في كيف يكون الإنسان على درجة من العظمة؛ ذلك لأن هذه الأخيرة ليست ممكنة إلا إذا تجرّدت القيم الأخلاقية والمعنوية إلى مرتبة الإتيقا، من أخلاقيات العائقة.

- يرى الفيلسوف الإتيقي أنَّ محبة العظمة من الإتيقا الكاذبة، وأنَّ التطلع الفلسفي لنموذج الإنسان المتيق هو المرض الذي تنصير به الإتيقا نفسه، يبق فقالا؛ ذلك أنَّ بئنه ليس من عاصمة الأخلاق الذين يجردون القيم بمقولات يدهما العقل الأخلاقي، مفترفاً بها على الواقع، معقوفة هي ليست مه في حطبة الأمر؛ فمن للمؤكّد أن "ما هو عظيم في الإنسان إنما كونه جسراً لا هدفاً؛ ما يمكن أن يكون جذيراً بالحب في الإنسان هو كونه مقبراً وصيرورة انمثار أحب أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون دون أن يكونوا في ذلك مسحورين

(52) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, sous M.R., vol. 1 Le Cas Wagner, *Criminologie des idées*, L'Archiviste. Pour bonn, Nietzsche contre Wagner, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Leçons et «*uniques* tradites, Jean-Clément Milner (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis en destin." § 3, p. 129.

(53) Ibid.

إلى الهلاك؛ إذ هم الذين يقفرون إلى الصفّة الأخرى. أحبّ أولئك المحقرين الكبار؛ لأنهم أكبر المتجلبّين، وهم سهام الشوق إلى الصفّة الأخرى^(٢٤١)، أي حقيقة الموضع الإلهي الروادشني، تستل في التعريف مداته، معد الدّع بالقد لأخلاق المائدة نحو طوره القصوى.

وعلى غير الملة الفلسفة الكلاسيكية، يُفصّل نيتشه في شخصيّة روادشت الفلسفة للعامل المخرج لقيين الآخرين، والمهوّد له في عنه الأخلاقي ذاته. فنّ هو روادشت؟ يمرّفه ميتة تفتلّا "إني المي" بقدوم الصاعقة، والقمرة الشهيدة المارّة من الصحابة تلك الصاعقة اسمها الإنسان الأعلى^(٢٤٢)، فما هو وطن هذا الإنسان؟ ألم يوجد نظيره من قبل في التاريخ الفلسفي^(٢٤٣)، ومن من البديهي أنّ المثل كلها لا توجب يعلاستها؟ ألا يمكن مدّنا أن نكون، بدورها، مدد إتيان، ومبت قيم الرّزمة البشرية من الفكر والآداب؟

(٢٤) نيتشه، هكذا تكلم روادشت، الكتاب الأوّل، "محبّة روادشت"، طرّة ١٩، ص 45-46.

(٢٥) المراجع نفسه، ص ٩٢.

(٢٦) توجد طريقتان طريقتان بشأن روادشت، نيتشه، وحسب شقان حول سلبية تصوّر روادشت إما يمكن أن يكون عبد الإنسان في مأواه الأوّل، شريك الكسب جلوسكو في فكره عن البناء العنفي في سترات الفلّرخ، لأنّ طيحه الإنسان الذي يمزج عليه لم يطع من نفس الضرورة بنظره. ولله يكون "سبحون هكذا تكلم روادشت بناءً متطابقاً للتاريخ طيس الإنسان مدطن ناجزاً، إلّا ما عطى للإتجار عن كلّ المستويات".

Alexis Philonenko, "Dictionnaire: Nietzsche", *Philosophie de la vie*, [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche suppose-t-il que nous sommes par Didier Raynaud], *La Magazine littéraire*, no. 763 (décembre 2000), p. 19, voir aussi pp. 10-12.

لما الأخرى، تفصّل في الموضع التي تعلما الفلاس أريش ذلك بخصوصي ذات الرّجاء المتعلّم روادشت بشأن صوره، كما للإنسان. ينظر ما يسط من نقد في تركه "علائق المحاور يس بعدّ والكاء، بل أمل، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان. قلّه أنّ في ساحة الإنسان الأخير تان يحدّ أن يحلق الإنسان المجاور، وأن يضي السرّ إلى تقيده كما إلى الأمل الأخير ولكن نيتشه يضي هذه العلاقة، إذ يخطب ترتيب الأمور، عزّازتوسفر؟ يحدّم في ساحة الشوق لهذا، ممعّر أنّه يقدّمها لأخر الناس؛ أي للإنسان الذي فقد كلّ متعلّج، وكلّ فكرة في البداية على نفسه للإنسان الذي لا يجرّ من أمر، ولا يضي من تقدّمه، ولا يماز يضي، الذي يسطه ماضيه يلبّاق وقد ستم القديّة أنّه رحل المحدثيّة الشكّة، والزّميل الذي لم يحد يضي مني، الذي عملت فيه القوّة الخلاقة في طبيعته للإنسان؛ ذلك الزّميل الذي يعيش في الحقيقة حياة يسطه على الرغم من ثقافته الواسعة أنّه الزّميل الذي لم يحد منهك غلب إلى جانب، ولم تعد محدوده الحسنة" نيتشه، ص 74. [مترجم]

ولبعاً إتيقا المدن المتعاقبة

بعد أن نظرنا في إتيقا المدينة بما هي معلّما الأرواح الجديدة، سطر في إنيق المدينة بما هي مناخ من القيم الجلييلة والجميلة التي يمكن أن يعلّم بها شعب ما وفي هذا السياق، سنطرح على سبيل المثال، نموذجي الشعبين الإغريقي والألماني⁽⁵⁷⁾، مع فرق الرؤيه للإتيقا وتربّلتها وبناء عليه، نساوّل ثباته، كيف كان الشعب الأول إتيقا، وكيف كان الشعب الآخر مدبّنا بنفسه الفلسفة الشهوية بتشبعين مواطني القصور فيه.

على الرغم من كون بيتشه رجالة الفلسفة الغربية في عصره، ولم يستقرّ فلسفيا في ألمانيا كثيرا، فإنه أودع في عرفاته الإتيقي بعضيلة هي وعنه نقد جديرا للألمان، وهو ما تحتاج إليه كل فلسفة تعتمد بحث ظهور مستها في أرض هرسها المعاصرة.

1 - الشعب الإغريقي إتيقا

خلال لما هي عليه حال شعوب البرد، لم يكن الشعب الإغريقي يعاني «قوّر» في الإتيقا المشيئة⁽⁵⁸⁾. والتفكير الفلسفي ليس مجرّع كذبات أو غلطيات نظرية فحسب، وإنما هو، أيضا، فلسفة فعل تشدّ من جهة اهتمامها إلى مقتضيات التفكير والقيم والحيلولة التي تشكّل مشاغل عصرها وحضارتها، فتدبرّ شؤونها ويحسب بيتشه، هناك قانون صارم يشدّ أفيلسوف، من حضارة أصيلة، ولكن كيف يكون ذلك ممكنا إذا كانت هذه الحضارة غير

(57) أورد بيتشه في شجرة مخطّته (Diagramme schématique) تعود إلى ربيع 1879 عنوانا كتابا (إغريق والعباد صراع العصر الإغريقي والتمتع الإغريقي) (Grecs et Allemands, Lutte de l'époque grecque et de l'époque allemande) وهذا عرس مخطّط عمل كان يجرع تأليه، ولكنّه لم يكتبه في كتاب بيته، وأما سرّجدا أفكار، مشرّفة في مقام أعمال بيتشه الأخيرة يُنظر Nietzsche (Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 1, Contributions aux archaïques 26 [2-22-24], pp. 323-324.

(58) Friedrich Nietzsche, Le Livre du philosophe: Études d'archaïques, Angèle Kravitz-Moravcsik (trad. in. et revue) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 171, p. 111.

موجودة؟ إنَّك يكون الفيلسوف مدَّةً غير منظر ومخيَّفاً، وهو في أحسن الحالات يلعب كخيمة صحمه في النظام الشَّمسي للحضارة⁵⁹⁹، إلَّا أنَّ الفصل في الأداء الأخلاقي، وتيت مواطن التفكير في الحقلة وأرض الناس وتطعناتهم، يعود إلى غربة الفيلسوف.

لقد احتيرت الفلسفة التنشوية تجرية التَّمدد فالترتب به صمَّة وأدَّة، ولمعد باشر بشه، منذ ميلاد التراجميديا، تمَّداً [] يعكس إتقا شعب، ومسايريه، وتمثله للعالم⁶⁰⁰، أمَّا ما يجعل من الإتيقا ومن التَّمدد الجذري مجالَّين متداخلين، وذلك ما يسمِّيه بيته الحقيقة، كما تعيَّن بحسب منظوره في شخصيَّة الشعب الإغريقي، وهو ما اعتبره في أكثر من موضع معيار الحكم على جماليَّة احتصاص الشعوب بمفكرها أو عدم جماليَّته. وذلك ما عبَّر عنه بقوله: "عبقريَّان" مبدعة وصانعة نثمة نوعان من العبقرية. نوع ينجيه، ويولد قبل كلِّ شيء، أن ينجب، ويوع آخر يعبأ أن يحضَّب ويولد. وعلى النحو عينه يوجد بين الشعوب العبقرية نوع قدَّر عليه العمل الأنثوي، ومهتة التشكيل والإنصاح والإكسان المحفلة. ومنهم، على سبيل المثال، الإغريق⁶⁰¹. فما الذي يتورَّط عليه الإغريق من طراز إتيقي؟ ومن أين لهم بفضيلة صون حرمة التفكير والاعتراف بفضيلة «تقديراته»؟ وأخيراً، كيف يعكس ذلك تقديراً متساوياً للإنسان والمفكر؟

- على التَّوَّهم من اتدعائش بيته من التتدرات الإغريق الفلسفيَّة، فإنَّه لم يقع في خطأ المتعصَّب لحضارتهم، أو لـ "ممجرتهم" كما قيل، وإنَّما كان مشلداً، وباندعاش فلسفي مؤكَّد، إلى عسوبيَّة هذه الطَّبيعة البشريَّة التي أنجبت حكماء يلجس لهم تاريخ الفلسفة الألاحق بفضائل الفكر والآداب وإذا كانت شعوب عدَّة تستهين، لبَّ أو لآخر، بالفكر العلمي؛ فإنَّ نيشه يرى "هي

(59) فريدريك بيته، الفلسفة في العصر السُّلوبي الإغريقي، ترجمة سهيل الشش، تقديم ميشال فوكو، ط 2 (بروت المؤسسة الجامعيَّة للترجمات والنشر والتوزيع، 1993)، مقو 3، ص 43.

(60) Bernard Dejean, *L'Art et la vie. Esthétique et anthropologie chez Platon, Aristote, Averroès, Averroès, Averroès* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 70.

(61) فريديك بيته، تكملة وأوطان، ص 1. بيته، ما وراء الخير والشر، الفصل الخامس، ط 2، ص 248.

المعادل، أن الحضارة الإغريقية هي وحدها المتقدمة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرمها؛ ذلك أنها الوحيدة التي تعرف وتقدر أن تبرهن لحدنا وكيف لا يكون الفيلسوف متروكاً وحده صدقه ويظهر بلا مبالاة تارة ما وتارة هناك⁽⁶²⁾، ولا يخفى على منته مناح التعبير السياسي الذي هو حكمه الإغريق في بصيرت شؤونهم، وحتى في التجاسر على شعوب أخرى اعتبروها بربرية ثم إنه لم يكن موسع مؤلف ملاد التراجيديا سنان أنه في المدينية الإغريقية وحداً الإمبراطوريات البربرية قد تحققت، تاريخياً، التحمل الإنساني الأكثر روعة⁽⁶³⁾، وبما عليه، كلما كان الإنسان أرفع، كانت الفلسفة في مأس من أدى الأحمار والأشرار وأخلاقهم الرافضة. ولعل أهم ما تتمس عليه التفكير هو إجلاله وتقدير مهابته

- أفس الإغريق حرمة التفكير، وآمنوا باقتداراته على البناء والنشيد النظري بصروح التفكير المختلفة. والحق أن الإغريق الذين استطاع طالعيس ومسطهم أن يشرعوا بعبادة الانبياء، هم بذلك يقيض للمفكرين الواقعيين، فهم لا يؤمنون فعلاً إلا بحقيقة الإنسان والأكلية، ولم تكن الطبيعة في نظريهم سوى لباس تنكر، وتبريح ونحوه لهذا الإنسان-الإله⁽⁶⁴⁾، فما الأساس الذي يؤمّر عافية الفكر؟

قد يُردّ ذلك إلى ماهية الدولة بوصفها قائمة على تنزّل أرسنقراطية الفكر الفلسفي والفكر السياسي مترتبهما التي تلتق بها؛ فالإغريق آمنوا بمراتبية الناس ومعدديهم وعلى هذا الأساس، كان نموذج المواطنين الاجتماعي والديكري والسياسي. وأما سبب ذلك، فهو لأن الدولة الإغريقية كانت أرسنقراطية بمهيتها يمي دولة يكون فيها الأفضل هو الأكثر قوة، الذي في نظره يجب أن يكون لأقدر هو الأفضل يترك يشته، هنا، إتبطا سياسية ترد الاعتبار إلى العرابتية الاجتماعية⁽⁶⁵⁾.

(62) ينشأ، الفلسفة، مقالة 1، ص 43

(63) Jean Leclercq, *Compendium Nicomacheum* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 291

(64) ينشأ، الفلسفة، مقالة 3، ص 48

(65) Dejante, p. 167

- إنَّ ما يلتقي الانتباه الفلسفي هو ما قد يحتل به الفكر من تحديد في "ملئ" من الملل الطبيعية^(٥٥). ويختلف عصر الحضارة العلمية الذي يشي حيزاً على حرمه الأفكار ذات المبدأ الأخلاقي، فإنَّ ما يشي عليه الإغريقي بكامل الانتباه والتجديد هو طبيعة الإنسان. حقاً، فقد كان الإنسان يشكل حشهم حقيقة الأشياء وجوهرها، ولم تكن بقية الأشياء سوى مظهر خارجي ولعب معاداة^(٥٦). ثم إنَّ ما لخصه حيلة الإغريق من كائنات، كان شرط صحيحاً لارتباطها العقل، ومتنقلاً للأرواح الحرة والممكنة كي لا تنحصر أدق التفكير والعملة لديهم لقد كان الإغريق في أرفع حوار مع الآلهة ومر بها على الحياة، وحتى ما آتته الفلسفة الحديثة (التي تكاد تكون عيباً، الفلسفة المعاصرة) من المسمى بتأثيرها وخيالات وأوهام؛ إذ كان الإغريقي يصنع من كل هذا حياة الحياة وتيقاً للتفكير

ذلك ما يمكن أن الآلهة الميتولوجية كانت حوالة لأحلامية بالشام، أوها^(٥٧) التي لم يحتكم إليها أي إغريقي في تأسيس قوانين المدينة أو إنقاذ الناس لقد كان بوسع الآلهة، ولا ريب، تغيير مجرى الأشياء الطبيعية^(٥٨). هذا الشعور الذي يراه ينته في عبر أهل الإغريق إن هم قنر لهم الاطلاع على تفاصيل المدينة الإغريقية؟ ليس من المؤكد أن مرانبة بين الملل هي التي حكمت تدبير الإغريق من بعض الملل الأخرى؟ إنَّ الآلهة التي للإغريقي مع الفكر الفلسفي وسنداته الموسوعية قد بلغت درجة من العمومية التي لا تتفك من بعدها روابط النسب بين المدينة والتفكير. وبهذا لذلك، بين الحياة والفكر، وهي النهاية، بين الإنسان الأرسطراطي ونزعه في أفق التاريخ البشري

وفي الأخير، لا يُمكن إلا الاعتراف الإيجابي بفضل الإغريق على الفكر الفلسفي انتحاجاً على ما هي لا رجعة له، وإنما توفيق للمفكرات الإغريقية - الثالث

(٥٥) لمؤر محمد بن عبد الملك بن قنبل الأحملي، حي بن يقطين (تونس: دار المصايف، ١٩٩٤)، ص ١٤٢

(٥٦) يلفظ، الفلسفة، قرة ٤، ص ٤٥.

(٥٧) إسماعيل بن القنبر

(٥٨) Dejean, p. 200.

عند كبرى مواطني الفضيلة الشريفة: الرُّفعة في الحكم على المفكرين وإتزانهم
منار لهم الحق. ومن ثمَّ نأنت "العقيدة الإغريقية طيلة كلِّ القرن التاسع عشر
نمياً مشتركاً جداً مؤسس إن لم يكن معيولاً على سحر كلِّي []] يعلم نفسه
جيداً، وقد سبق له أن دَوَّن ذلك أكثر من مرَّة أنه من المَثِّ الجري وروء حضاره
قديمة لم تعد شروط وجودها مناجاةً من مُدِّ بعيد⁽⁷⁰⁾ لكن، كيف سئى به
الاعتراف في أن باعتدال الإغريق على الإغلاء من شأن الفلاسفة، وإكثار مقام
الحياة، وبما في أبنائه ملته من قصور؟

وما لا يكون من قبيل العيب الفلسفي، وإنما ضدَّ ذلك تماماً، يُقدَّر من
ليل نوارم التأسيس الفلسفي أن يتوقَّف نيتشه الفيلسوف عند مواطن التعبير
الألماني في تدبُّل الفكر والمفكرين على سحر ما تطلَّبه جمالية الطفل من إيقظة
وربما هذا ما جعل منه، وهو العارف بطائع الاستبداد المعكري والفكر السياسي
طريفة، أن يحكم على موقف الشعوب الأخرى ومشاعرها حين تُقتل مدحشة
أمام الأداء التاريخي للإغريق: ساسة وفلاسفة وشعراء وفي المحصلة، يرى
نيتشه "أنَّ كاتبة الشعوب تشعر بالحجل حين تناول مجتمعاً من الفلاسفة
بموجةٍ بهذا الشكل البديع مجتمع المعلمين الأوَّل في اليونان⁽⁷¹⁾" فما
العوائل لإيقظة أهل الإغريق؟ يعود ذلك إلى "أنَّ هؤلاء الرجال مكروبون
لظمة واحدة وفي نفس الصَّحرة وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي
نربط لكرهم بسجَّتهم، وكلُّ اصطلاح يضئ غريباً عنهم؛ لأنَّ طبقة الفلاسفة
والعلماء لم تكن موجودة في ذلك العصر⁽⁷²⁾

2 - فضيلة الاعتراف الإيجابي بيني الوطن (نيتشه والألمان نموذجاً)

روح الموقف الفلسفي البشوي من الألمان بين مستنيرين اثنين. أولهما،
الاعتراف بفضيلة الرجال الكرام من بين الشعب الألماني، وآخرهما التقدُّد لِمَن

(70) *ibidem*, p. 32.

(71) نيتشه الفيلسوف، طرفة 1، ص 41.

(72) المرجع نفسه

وقع منهم في متاعة المغنّب العسكري. فقيم يمثل الاعتراف الإنقي بمراب
الألمان؟ وبأي معنى تتعين إيقا التفكير في قلعهم؟ وأخيراً، ما خصوصية هذا
الشّد المجفري الذي رجع الألمان رجا (٢٥)؟

- مطالعنا الإنما النّحلة نهاية بعرفاتها مزايا الصكر الألماني، ومدى
مداهمه في ماء لولحق الفكر وأروابه في المدينة الألمانية يموت شته
"المعهم الأرقى للشاعرية جاسي عن طريق هايريش هاينه، وأسي (سأهل)
أبحث عبثاً عبر مملكات الآلاف من السنين عن مثيل لهذه الموسيقى بعدة
والمتروحة صوة في الآن ذاته (٢٦). ويمثل نيتشه أحد المستلمين الإيجابي
للمكر الألماني على محو يجعل منه فكراً بناءً لحظة حداثته بالهدم. ومن ثمّ،
"أن أنكلّم عن حركات الأسراحة في حياتي، لا بدّ من كلمة للتعبير عن اعترافي
بالجمل، إلى ذلك الذي وجدت معه راحة ذات حق وود لا مثيل لهما على
الإطلاق. كان ذلك من دون أدنى شكّ ما عتته خلال علاقتي الحميمة مع
ريتشارد فاغنر (٢٧). فما وجه توكيد إيقا المدينة فضل الآخرين؟ هل من
اليدهي أن تربة الأرض الألمانية لم تكن مقدّرة للفكر ومتعة لمعكرين
وحشّين؟ وفي الواقع، تكون الشهادة الإيقية ما إن يتسنى لأحد أبناء المدينة
الاعتراف بما تحتمه من الشك أو المعاصرين له. ثمّ إنّ ملاد الألمان بأسرها
وليس مجرّد معكر واحد هي التي تشهد لها الإيقا الثاقدة بالأنثر الجليل،
"وأخيراً، لكي نذكّر التأثير العظيم الذي كان للملحة الألمانية - وآمل أن يفهم

(٢٦) من الجيلة أن يكون حبّ الأرض والوطن متروفاً في مسيم كيان الإنسان كلّما نُفج الفكر له
وذكاً ويُعتبر جفته مدوّره الفيلسوف الذي يثّث لبقته باستلهامه بالقلم معظم حروف أوردوا
والمراسي في اللسان الألماني. وفي أكثر من موضع نقّش من كتاباته. فلقد كان يتحدث من كينته "التصل
ألمانياً" وعن "طريقه في أن يكون ألمانياً" وعلى غير طرق خلاصة عدلين سبيلين يُنظر
Friedrich Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes, tome I: Le Gai savoir Le Gai Science, Fragments posthumes Éds 1881-Éds 1882*, Pierre Klossowski (éds.), Marc Bélier de Launay (édition revue et augmentée) (Paris: Gallimard, 2006), § 103-105, pp. 127-131; Nietzsche *Œuvres complètes des Œuvres*, pp. 101-07; Ernst Bornemann, *Nietzsche: Essai de systématologie*, Robert Pichon (éds.), Pierre Hadot (éds.), les marches du temps (Paris: Fata Morgana, 2003), pp. 119-120.

(٢٧) نيتشه، "لمنّ أنا على هذا القدر من الذكاء"، قرة ٤، ص ٤٨

(٢٨) المرحع بعد قرة ٥، ص ٥٩

حقها في المرحوحين؟ - على أوروبا بأسرها، [أقول] إن قدرة مؤمنة معينة، لا شك في ذلك، قد ساهمت هنا⁽²⁶⁾ غير أن ما يحكم فلسفة الاحتمال بالعقل الإنقي للمدينة هو أنها تتوخر دورها على مواطن القوة الإنقي، وأن هذه الأخيرة تظهر في علامات عبقريّة عظمتها تلك هي أيضا قوى أنة ما الإنقي التي تظهر في عياتهم⁽²⁷⁾.

ومع ما تكون فلسفة الإنقا الليتوية شاعرة على عنى مائر المدينة، فإنها تشهد، في المقابل، على ما يمتريها من قصور وأخطاء، وهو ما يتناسب حقيقة مع مقتضيات التقّد العلمي للمرح ولا يقي حد الإنقي لمتة تأنيها، بقدر ما هو صائر خلأفا لملامته مواطن العطب في الميارات الفكرة والسبئية غير الموروة بمران العقل الرأجج. وفي هذا السياق، يقول بنه: "لقد اخترع الأكمان البارود لهم كل التقدير! لكنهم خيموا كل شيء، إذ اخترعوا الصلابة"⁽²⁸⁾. أليس هذا حلما فلسفيا يقوم على الإيحاء بمحاطر المعرفة المطلقة، ومها الصعائقة، بما هي معرفة قد تشكو في الغالب عنق النظر وفلة الوثوق، كما هي الحال في أينا؟

- تمكنت الإنقا الثقافية في ألمانيا من تكثيف عناصر القوة في مراس التقّد غير أنها قوة من جس القوة الإنقي التي تمكس محبة الفيلسوف للمدينة، إضافة إلى أنها مظهر من مظاهر تجديد التقّد وبناء عليه، تمثل قودم التأسيس لتقليد فلسفي واق في التعامل مع تمكير المدينة. ولقد استهدف نيته في هذا المقام ما التقّد المجردي الميلسوف الألماني كانه، هذا الذي يكاد يكون عمدة الفلسفة الألمانية قبل هيغل. مما الميب في فلسفة أساسا؟ إنه التباهي بالتأسيس لأخلاقي عقلية أخلاق الواجب والإرادة الطيبة ويقدر ما ترك التفكير الفلسفي لكانطي أثره في الثقافة الألمانية عمومًا، فإن إنقا المدينة تُغضه - معشدة في فلسفة بنه - إلى نقد قاس ومن ثم، يبدو لي أن جهدا يُبذل لأن

(26) هيربريك بنه، "في تحركات الفلسفة" في بنه، ما وراء الخير والشر، ص 11، ص 39.
(27) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, S. 11, p. 39.

(28) بنه، ما وراء الخير والشر، تصدير، ص 39.

في كل محل لصرف النظر عن التأثير الحقيقي الذي كان لكانط على الفلسفة الألمانية، وخاصة للتخلص بلباقة وحلق من اللقمة التي نسبها إلى نفسه⁽⁷⁹⁾ عما الذي أودعته كانط في بلاد الألمان ليكون جديراً بفضلة فقد يشبه له؟ يصيب يشبه فائلاً: لقد تباهى كانط في أول الأمر وأكثر من أي شيء، بوجه مقولاته⁽⁸⁰⁾ فهل في تخلف نقد الأحكام الأخلاقية الكانطية دفعا للتقدم إلى درجة التصريب بالمطرفة؟

اسمحد كانط تقريباً على قلب المفكرين الألمان حد نقديسه ويكفي ذلك الفلسفة النقدية لاستخدامه بالتحجيج والتعويض لأخطاء كانت النفاة العليا ببلاد الألمان تعتبرها كشفاً لا يقبل له في ما سلف من الفلسفة الألمانية بنسب يشبه، وعنى نحو ما يرجع الشكوك الفلسفي الجاد بأصل الأخلاق الكانطية إلى درجة دونية من الفكر، بعيد مساهمة كيف يمكن للأحكام التأليهية قبل أن تكون؟ وجوابه ألم يكن باختصار بقدرة فتنة؟ لكنه مع الأسف، لم يلخص جوابه في كلمتين، بل فُت ودلر يتكلف ووقار، وأعطى في التعقيد والتشويق الألماني إرفاقاً حرمنا من التمتع بالفرجة الألمانية الكامنة في جواب من هذا النوع⁽⁸¹⁾ وليس اعتداد حسافة الأخلاق الكانطية بمقولات مسرعة في التحرير العقلاني هو المستهدف بالتقدم فحسب، وإنما أيضاً الرومطيكية بما هي الركن-الوزن في فكر الألمان.

تراءى للشخص نفسه النقدي كمون عنصر الخبث الأخلاقي في هذا الكشف الذي اعتبره نبشته صخباً ثم يستدرك الأمر قائلاً "وبما كثرة ما عثروا عليه في دس الروح الألماني فذلك حين كان لا يزال فتياً وغنياً وبريئاً، فذلك الرمز الذي حلت فيه الرومانسية، المحببة الشريرة، بنفحاتها وألحانها⁽⁸²⁾ فالألم يؤدّ يشبه مثل تلك الثمرات الثقيلة في فكر أدبي بات

(79) بلشه، في تحقيقاته الفلسفية،قرة 11، ص 32

(80) المرجع نفسه.

(81) المرجع نفسه، ص 33

(82) المرجع نفسه

محرمان؟ وأتي فلسفة نقوى حصاً على إثبات انحرامه؟ من الصحيح أن نراء
 الفلسفة الألمانية كاس في المعصرة على خلق المعايير وحد رسوما
 الفلسفة، إلا أن خطأ آخر يكمن وراء لوائح مقولات المثالية الألمانية
 (Fidéisme allemand) ومعاييرها عمومتا، ويتشكّل ذلك في الحلق المفهومي
 ألا يعصي حد، الأخير مطوره إلى الحلق الفكري؟ ألا يعكس الباشا في سفل
 عقل المثالية الألمانية لصور أفكاره؟

في هذه المثالية انعكاس لحالات الشفقة، كما رأى نيتشه، فما أدنى إلى حلف
 المهر ذلك ما استخلصه من خلال نقده لهما وانعصرهما بالتعام؟ في نظره،
 لا يفرق المرء بعد بين العنوز Finesse على شيء واستجراعه! Brûler وقد
 حرّوا، بدءاً، على فكرة "ما يتعلّى الحسني"، وهي عكسها شلح Schelling الجديس
 الذهني، وجامل بذلك أحرّ ترويات الألمان الذين كانوا في الحظيفة، ورعين في
 برواتهم⁽⁸¹⁾ وبما عليه، كيف يمكن نقد الألمان أن يتضاعف حد الجندرية،
 نيقا لمسي يتشه إلى إنزال مقولاتهم الفلسفية منزلة الفكر المتهاول؟

- إن الثمادي الفلسفي في المطارحات الفكرية وهي تأسيس لضاء
 الماخرات الفلسفية في أفق التاريخ، أدّى إلى تعميق التكد بتجديده. وكيفية
 كان التكد في نظر يتشه، فهو خدمة واحدة تجاه الملامسة وأبناء الشعب عمومًا؛
 فهي صيغة لا تقت من المستطاع النظري للتكد الفلسفي والتقداره على العمل،
 بقول يتشه: "أشهد أنهم أعدائي الشخصيون، أولئك الألمان! أحتقر بهم كل
 ضرب من قدورة الأفكار والقيم، ومن الجيب أمام كل إجابة صريحة بنعم ولا.
 منذ ما يقارب الألف سنة وهم يذخّلون الليلة والاضطراب على كل ما لامسته
 أيديهم، وهم يحملون وزر كل أنصاف الأفكار وشظايا الحقائق المنقوصة التي
 نعاني منها أوروبا"⁽⁸²⁾ فكيف أدّى الألمان بالفكر منه إلى اعتلال الحضارة
 الأوروبية؟

(81) المرجع ص 6

(82) مريمريك يتشه، قيس المسيح. مقال القصة على المميجية، ترجمة علي صباح (بيروت، 2011)،
 منشورات الجمل، 2011، فترة 61، ص 147

يرى التمدد الجذري أنَّ عدم تحرُّر الألمان من الأوهام الكنسيَّة هو الذي أبهى على الفلسفة الألمانية في فترة التنجيس الفكرية والقيمة للأوهام المسيحي من المؤكد مفسِّحاً لِنِ الثغرة المفسِّحة الأتمة في حقِّ عافية فكر المدينة هي ثقافة جذيرة بأن تُطرح حاليَّة، إلَّا أنَّ إتِّنا من هذا القبيل لم يعجب ميتشه من نصيب الشَّح الإيجابي لأساء المدينة بتلثُ دروب عتق أنفسهم من أوهام الفكر الكنسي، لأنَّه يرى فيهم طينة للشر الموثقة. ثُمَّ إنَّهم يتحقَّلون أيضًا مسؤوليَّة نصف الأقل معاودة من المسيحية من بين كل ما وُجد إلى حدِّ الآن، ذلك السَّرع السَّري يستمضي على كُلِّ دولة، والذي يمتنع بشدَّة عن التَّعبد البروتستانتيَّة. وادَّ قُدر للإنسانيَّة أن تقف عاجزة عن التخلُّص من المسيحيَّة، وسيكون الألمان هم الذين يتحقَّلون مسؤوليَّة ذلك⁽⁸⁵⁾ فهل من باب الإتيقا أن يتعلَّت الفيلسوف من وثاق ملته، ولو كان مورطاً في عقائدها؟

نظَّلُ الإتيقا الثَّالثة جزءاً من فلسفة المدينة الألمانية ولم يطلَّ ميتشه المانيَّة بقدر ما كان موسوعيًّا كونيًّا معترفاً بمعضل شعب اليونان، غير أنَّه "الأقلُّ المانيَّة بين الفلاسفة الألمان، لأنَّه كان أكثرهم يونانيَّة"⁽⁸⁶⁾ وعلى الرُّغم من ذلك، يكاد يصرِّفه في القول في الألمان يجعل منه دوماً موجوداً "ها في قلب ألمانيا"⁽⁸⁷⁾ فعالم المتخلف والفكر عمومًا هو قضاء الوجود الحقِّ لما في الفكرة من لحم ودم وعظم وأثر لا تمحوه أكليل الآخرين وأقليل الحياة فكلُّ هذا يستحيل في تكييف الفكر لصوره الفلسفيَّة، خاصَّةً "أنَّ الألمانيَّ يحوِّل الثُّبُوت إلى أفكار"⁽⁸⁸⁾ وعلى الحيرة بشأن "إن كان ميتشه هو الأقلُّ المانيَّة بين الفلاسفة الألمان"⁽⁸⁹⁾، يجيب فيلونغكو: "كُلُّ الممطيَّات المطوَّرة حتى الآن تميل إلى

(85) المرجع نفسه

(86) ألكسيس فيلونغكو، ميتشه وطسقة الحياة، الفكر الغربي المعاصر، المجلد 134-135 (لندن

2006)، ص 119

(87) كارل ماركس، مؤسُّ الفلسفة، ودَّ على فلسفة اليوس ليونون، ترجمة محمد مستجير عطفي،

ط 2 (بيروت، دار الفارابي، 1981)، ص 92

(88) المرجع نفسه

(89) فيلونغكو، ص 119

معرير هذا المُرْعَم؛ مثلاً: تفضيله للزُّنْد الموسيقي الجيوم، حتى إبهامه المستوحى من مصادر يونانية، الضَّحْك الهوميري، مفهوم التراجيديا⁽⁹⁰⁾

خامساً - من حكمة المتوحد بقيمه

1 - تدبير المتفرّد لإتيقاه

قد لا يتعلّق الأمر فلسفياً، أساساً، بالوحدة⁽⁹¹⁾ في ذاتها، أو في مألوف دلالتها لاجتماعية، مدبر ما يتّجه خطرنا إليها، هناك في علاقته برمي الحلق النهمي البشري والتشريع له. فمن ذا الذي يتوقّر على تدبير حكيم للإتيق من المتوحد؟ وهل يكون روادشت⁽⁹²⁾ التي في ملته والمُحدّد في قومه، أم هو "محسنة معهومية لطيفة"⁽⁹³⁾ من تدبير فلسفة ما وراء الخير والشر؟ وما عسى أن يكون المتوحد؟ أهو شخصية فيلسوف ثا، أم فينة أخلاقية من أخلاق "الما-وراء"؟ ألا يكون المتوحد هو المتفرّد من أجل استقامة التفكير وأهله؟ أكون "تدبير المتوحد" فضيلة التفكير الإتيقي؟ ولماذا الإتيقا في عصر نسب إلى ذاته كثرة الإتيقات والتمنّ في تأسيسها والدفاع عنها في عصر حقوق الإنسان؟ هل الإتيقا تفكير فيمي ومكرّمة فلسفة من روادشت لئن يسبح لي

(90) المرجع نفسه

(91) يُظنّ كيف أنّ الوحدة حسب بيشه، هي لبثا مطلبه يجعل منها تعييراً عن لُحاجه أخلاقية وديّة، وضريحاً من لُجواز الأثا.

Rogé, p. 90.

(92) يحتلّ روادشت موقفاً معتزلاً في معرفة بيشه بنظامه الفلسفي. ومبصّفه في عام 1888 في الإخبار من دوريه الفلسفة بالقرن. من بين كلّ أمثالي يحتلّ روادشت(ثا) موقفاً عائداً عبره تطلّعت إلى البشرية بأنّهم مدبر لم يسنّ لها أن نالته مطها إلى حدّ الآن. هذا الكتاب، مترجم التي تدبر الآلاف للنسب، ليس أعظم كتاب على الإطلاق محسبه كتاب أمثالي بحث - يدهم الواقع الإنساني بكُلّية وأيضاً على مصافه حباله من تحفه، إنه أيقظنا للكتاب الأكثر عمقا: كتاب طالع من الأمانات السريّة لكونر الحفيضة، شر لا منصف؛ حيث لا تنزل دلو دون أن تضعد محطة دعيّة وعيّا كثيرة⁽⁹⁴⁾ بيشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة لقرن 20، ص 10

(93) ميل دونور وطليكس غلري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد (بيروت دار صديقات اللُويّة، 1993)، ص 20.

المعمورة الكوبية وغية في حقوق الإنسان؟ أليحافظ السؤال على إيمان
راديكالي بالآخرين وهو المتوحد بقضائيه وفلسفه؟

يجب بنيتك، وفي صيغة سالمة - لا يؤمن المتوحد بأن هيلسوف في -
هذا كان هكذا على الفيلسوف أن يبدأ دوماً متوحدًا - كان له أن عثر في وقت
كنا، ومن خلال كتابه، عن آرائه الحقيقية والفصوى. ألا يكتب بالخط كذا
لإجاء ما يُفسر في سريره؟ بل، إنَّه يشكُّ أصلاً إن كان بوسع فيلسوف في
تسكُّ آراءه الفصوى وحقيقتها⁽⁹⁴⁾ فهل يعني هذا إحلال القضاء للبشري بلاتهما
محلَّ القضاء الفصوى للحقيقة؟ وَصَنَ ذَا الَّذِي يجرؤ على القول في الإنسية؟ إنه
المتوحد المدبّر لقيم الإقليم الفلسفي الجديد ما وراء الخير والشر، وليس
السياسي المتعاطف بالمقولات الأخلاقية

من الصحيح أن الفلسفة، وبالتالي للفكر، مهمة استثنائية، متجددة [..]
إنها تناول المتفرّد في التاريخ⁽⁹⁵⁾؛ لكن، قيم يكمن عصر التفرّد. أهو خصيصه
العرد من أمثال ويسون كروزيوي⁽⁹⁶⁾ وحتى بر بقطان وورادشت، أم هو بدعة
قولية في المسئلة لتشكّل بها حد العجز عن الوصول؟

إن المتفرّد هو القيمي-الإنساني في الإنسان والشيء والعلم والحرب
والزواج ومحبة الآخرين المستحصية على الفوجدان عند كثير من النساء
والرجال. وما عسى أن تكون العلاقة بين المتوحد والمتفرّد؟ يكون المتوحد
شخصاً فسيحاً، فيكون المتفرّد شخصاً مفهوماً. والأوّل لا يكون إلا بشراً

(94) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes tome VII Par-delà bien et mal; Préface d'une philosophie de l'avenir (Le Œuvre de la morale. Un écrit polémique pour accomplir et définir Par-delà bien et mal récemment publié, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis, Cornelius Willems, traduite Hildebrand & Jan Oelkers (trad. (Paris: Gallimard, 2006), 9^{me} partie. Qu'en-est-ce qui est philosophique? p. 204.

(95) عبد العزيز الميالي، ميشال فوكو المعرفة والخطبة (بيروت: المؤسسة الحامية للدراسات والنشر والنزوح، 1994)، ص 114

(96) يُنظر شأن مسألة التفرّد وسعدية الآخر في المكرة الفلسفية ما تتلوه دافور ميشال ويسون في Deluze, Logique du sens, pp. 364-370; Jean Baudrillard, Pour une critique de l'économie politique du signe, idéo 44 (Tunis: Cédex, 1995), pp. 150-152.

مَعْنَى قَدْ وَجَدَ مِنْ نَوْعِهِ. أَمَّا الْآخَرُ فَيَكُونُ مِنْ بَعْضِ فِرَادَتِهِ وَاسْتِثْنَايَتِهِ فِي مَظَاهِرِ
الذُّوَابِ وَالْأَشْيَاءِ. وَهَكَذَا، فَإِنَّ تَعَرُّدَ الصِّغِيِّ بِإِنْقَاءِ هُوَ مِنْ تَوْجُّدِ الشَّخْصِ
الْعِلْمِيِّ بِمَعْنَاهُ. وَكِلَاهُمَا يَصِحُّ فِي الْمَعْنَى وَرَأَى فِي الْحَالِجِ الْمَحْجُورِ بِاسْتِثْنَائِيَّةٍ،
وَمِنْ دُونِ مَعَالِي عَلَى الْفَاحِشِ إِلَّا بِالْفَصْمَتَيْنِ الْعَكْرِيَّةِ (تَقْدِيمًا) وَالْإِيجَتِ (أَدَبًا) وَرَأَى
عَلَيْهِ. لَا يُحْتَمَلُ التَّعَرُّدُ عَلَى مَحْضٍ بِإِنْسَانٍ بِأَمْرٍ مَا فَحِشٍ، وَإِنَّمَا يُعْجَزُ أَيْضًا
عَلَى ظَاهِرَةٍ أَوْ وَاقِعَةٍ تَمَيَّزَتْ بِمَا يَخْتَصُّهَا مِنْ لَمِيزَاتٍ، فَتَشَكَّلَتْ فِرَادَتُهَا.

وَدَعْبَ بَيْنَهُ إِلَى حِدِّ التَّبَيُّرِ مِنْ رَجَسِ بَعْضِ النَّاسِ، حِرَّةً لِمَسَاكِ
الِاخْتِلَاطِ بِالْصُّعْمَاءِ مُتَهَكِّمِي الْقِيَمِ الْعُلْيَا لِلْإِسْطَاتِيَّةِ، فَاتَّلَا أَنَّهُ يَبْهِي أَلَا "بَيْنَهُ"
حَلِصًا مَعَ الْآخَرِينَ. ذَلِكَ أَنَّنَا لَا تَوْجُّدُ مِنَ التَّحْيِيرِ، عَنْ طَرَحِ
قَشُورِهَا الْعَمِيَّةِ، وَأَنْ يَلِيسَ جَلْفًا جَدِيدًا عِنْدَ كُلِّ رِيْعٍ، وَأَنْ يَصِحَّ مِنْ دُونِ نَوَلِيبِ
أَشَدَّ شِبَابًا، وَأَشَدَّ مُسْتَبَلًّا، وَأَشَدَّ عُلُوقًا وَأَشَدَّ خُذَّةً^(٩٧) وَبِنَاءً عَلَيْهِ، بِأَنَّ رُوحَهَا
مَحْصُوصَةٌ مِنْ مَعَادِلِ النَّاسِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مُقْتَدِرًا عَلَى لِسْتِفَاقِ مَضَاهِ التَّوَحُّدِ
لِأَنَّ "هَذَا النَّوعَ مِنَ الْبَشَرِ يَعْرِفُ الْوَحْدَةَ وَمَا لَهَا مِنْ سَمٍّ يَعْرِفُ كُلَّ الشُّومِ"^(٩٨)؛
إِنَّهُ لَفَضَاءٌ لَتُظْهِرُ الْبَشَرِيَّةَ مِنْ أَدْرَانِهَا. هُوَ خَا مَعْمُولِ الْمَتَّوَحَّدِ بِقِيَمِهِ.

فَالْتَوْحُّدُ بِالْمَلَأَاتِ لِتَدْبِيرِ الْقِيَمِ هُوَ حَرَكَةُ التَّفَكُّيرِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْمُنْتَظَمَةِ وَالْمُتَطَلِّعَةِ
إِلَى التَّطَلُّعِ مِنْ رِفْثِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْمَسْطُحَةِ وَفَسُوقِ الْعَبِيدِ، لِأَنَّ الْفَيْسُوفَ يَرْتَبِي
دَبْرَهُ شَعْرَ الْمُنْعَطِشِ لِمَحْفَظَةِ صَمَمِهِ قِيَمِهِ. وَالْمُهَيْسُوفُ هُوَ الْتَائِدُ الْمُنْتَبِزُ مِنْ جِهَتَيْنِ
تَوْحُّدَهُ وَاقْتِدَاؤُهُ عَلَى الْإِكْبَادِ قَوْلًا وَعَمَلًا، كَمَا أَنَّ الْمَتَّوَحَّدَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شُعُورِ
الْآخَرِينَ بِهِ مَقْدَارَ مَا هُوَ شَاغِرٌ بِالْحَاجَةِ إِلَى خِدْمَةِ الْبَشَرِيَّةِ جَمِيعَهَا^(٩٩) وَمِنْ ثَمَمٍ،
"يُوجَدُ نَوْعٌ مِنَ الشُّعُورِ بِمِطْلَقَةٍ غَامِضَةٍ لَا تَوْصِفُ فِي الْإِسْتِحْصَامِ، يَوْجَدُ نَوْعٌ مِنَ
الشُّعْبِ وَالْعَطَشِ بِدَعْبِ النَّفْسِ بِمَا تَوْجُّدُ مِنَ الْتَأْيِيلِ نَحْوِ الصَّخْرِ، وَمِنْ فَكْرِهِ وَالْكَاتِبَةِ
نَحْوِ الْبَهْمِيِّ وَالْمُتَبَيِّرِ وَالْمُسَيِّقِ وَالْمُرْغِيفِ. فَتَمَّ لَهُ مَيْلٌ مِنْ هَذَا الْفَيْلِ - وَهُوَ مَيْلُ نَيْلِ

(٩٧) بَيْنَهُ، الْعِلْمُ الْمَعْمُولُ، الْكُتَابُ الْخَفِيَّةُ، قَفَرٌ ٣٧١، ص ٢٣٣

(٩٨) بَيْنَهُ، "مَا الْتَأْيِيلُ؟"، قَفَرٌ ٣٧٢، ص ٢٦٢

(٩٩) يُمْكِنُ الْعَرْدُ، عَلَى مَيْلِ الذِّكْرِ لَا الْحَصَرِ، إِلَى الْعَوَادِ الْفَرَحِيَّةِ لِوَرُودِهَا. كُتَابُ لِدَبْجِ وَلِهَبِ
لَسْعَةٍ (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne) أَيِ لَيْسَ خَافًا بِأَحَدٍ مِنْهُمْ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ مَنِ
حَاضِرٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ فِي طَرَفٍ حَيْثَمَا تُشِيرُ قَوْلُ مَرَّةٍ

بشيء بقدر ما يتعزل^(١٠٠) ليكون الامتزاج تحليلاً عن الآخرين واكتفاء بالذات كما قد يُفهم؟ كلاً، فالمتموحد قيمه غير متعزل عن الآخرين.

تدث هي عموماً استهجمات هذا الشكل الإنسي. وهو مشكل فيني بعض علاقاته بالآخرين الذي تجاهه في تصييره ومقتلاته. ولشأن كان هذا الأخير يمتنع إلى تشخيص بقدي، فإن ذلك يجعل من الإتيقا بدوره نظاماً جماً رافداً، وهو ما يعكس تواضع الإنسي والتعدي في تفكيره ينشئه للقيمي

2 - وحدة الإتيقا والتقد الجذري

ما الذي يمكن أن نعني إتيقا للممارسة العقلية؟ لعمري مجرد جمع بين مفهومين الإتيقا والتقد، أم أنها جماع أنفاس التفكير الفلسفي الينشوي أيضاً؟ تتمثل هذه الإتيقا في ما يكون عليه أداء الفعل الفلسفي التعدي من قنطار تجاه العمل الفلسفي ذاته. ومن ثم، فإن إتيقة الممارسة العقلية هي توجه الذات في التفكير إلى ذاتها. وعلى هذا الأساس، يمثل التقد-الذاتي^(١٠١) هنا توكيداً ذاتياً^(١٠٢). فكيف يمكننا العثور على علامات التقد الذاتي الذي بأنه الميسوف تجاه ذاته لحظة نقد للعقل الفلسفي؟ ليس العقل الفلسفي هو عقل العصر التعدي الحرص على ديمومة تقوم ذاته بالتقد وتهذيبها بالإتيقة (l'éthique)؟ فما خصائص التفكير الإتيقي إذا؟

- من علامات التقد الفلسفي للذات نقد الفيلسوف لأخطاءه العقل الفلسفي. فما هذه الأخطاء التي تحدثها المعرفة الجذلي؟ يقول ينشه

(١٠٠) ينشه، "ما القيل؟"، فترة 271، ص 266

(101) التقد الذاتي هو إقدام فلسفي تجريه يادو إليه ينشه منذ بداية السبعينيات من القرن التاسع عشر وهو علامة فلسفية واضحة على نأب العصر الفلسفي في علاقته الفكرية والنفسية والإتيقية بذاته. يُنظر "مماولة في التقد الذاتي" / "Essai d'auto-critique" الواردة في كتاب

Friedrich Nietzsche. Œuvres philosophiques complètes, tome 4, vol. 2. La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (Autumn 1869 - Winter 1872), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Onizy, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.), (Paris: Gallimard, 2008), pp. 24-35

(102) Lefrunc, p. 85.

«الأخطاء الأربعة: لقد ترقى الإنسان من أخطائه»⁽¹⁰³⁾؛ «هواية الممارسة النقدية مُتركة من منظور إنقي، قائمة في ما تشكله من ساحة للإنسان يار يعبر منا ومع به سائفاً من أخطائه ويحقد ينشه مجمل هذه الأخطاء الي سبق إليها الإنسان على النحو التالي "في المقام الأول، لم ير نفسه إلا ناقصاً"»⁽¹⁰⁴⁾ ومعاد الحظاً ما التقصير اللغتي في الاعتلاء على الفلقة، وهو ما يؤد في العقب الفلسفي بفترة دورية إلى ذاته وهي الواقع، ليس عينا فلسفيا ما هو في طبيعه العمل من نقصان، بمعنى المحلودية، وإنما يكمن العيب إيقنا في ركون العقل، لا اعتبار النقصان به، إلى الكسل واللافعال واللاحركة وثاناً، هرا إلى نفسه عصبلاً متحيلة»⁽¹⁰⁵⁾ قد لا يحتمل الإنسان وور تكشفه على نقصان العقل فيه، فيدفع إلى افتراض مواصفات-بالمثل قوة، استعاضة منه عن مواصفات وهي رضع، ما كان له أن يقوى (سيكولوجيا) على الاعتراف بهما. لذلك، فيدل جرح الإنسان إلى تدبير دروب مراعاة طرائق تفكيره وموضوعاته المستهدفة، ارتد إلى ذات ثانياً لها عفا فيها من محلودية أمّا في مستوى ثالث، فقد شعر أنه في مقام خطأ في تراتبية الكائنات بين الحيوان والطيحة»⁽¹⁰⁶⁾. ومن ثم، امنع على الإنسان توكيد ذاته في نظام المخلوقات خصوصاً، والكوسمولوجيا عمومًا. لذا، ما كان في وسع إنسان - قد سلّم مفدماً بنقصانه - أن يقرى على مغالبة نظريته الدورية إلى ذاته ورفقاء، لم يتوكل عن ابتكار مقاييس أخلاقية جديدة يسلم لفترة من الزمن على أنها بأنها أبدية ومطلقة»⁽¹⁰⁷⁾

ولما كان مجال المقولات الأخلاقية أوسع المقاصد لترويض الإنسان نفسه وتوجيهها، فإنه اتبرى باحثاً عن ضلته في أخلاق الحيوان والشر، ثم انتزع لذاته موقفاً في أخق الحيوان منها. فما القيمة الفلسفية التي يمنحها ينشه لتشخيص هذه الأخطاء الأربعة؟ وكيف نستطيع إتينا الممارسة النقدية بكل ما دمع بالإنسان إلى

(103) ينه العلم الجدل الكتاب الثالث، قرة 115، ص 113

(104) المرجع نفسه

(105) المرجع نفسه

(106) المرجع نفسه

(107) المرجع نفسه

الغرب من ذلك، ومصاصاته عنها؟ قد يكون رعب اليقظ الذي تمكن من الإنسان،
نفسه تيقن للشعور بلوغه، هو الذي منعه من استهضام قوله الكلمة عنه

لاحظ بيته جان هذا الدافع الإنساني، ونظمت الحلقة الإنسانية كانت معها⁽¹⁰⁸⁾
دوراً في المقام الأول مشرقة⁽¹⁰⁹⁾ بهذا التكوين. فإذا تجاهلنا تأثير هذه الأخطاء
الأربعة، فإننا نلحظ معاصم الإنسانية والكرامة الإنسانية⁽¹¹⁰⁾ فهل معهم من ذلك
أن التفكير الإنساني لدى بيته يهتم أيضاً اهتمام بمفعوله للكرامة الإنسانية؟ كلا، لا
يمكن فيلسوفاً سكنى من كتب ومن إنسان الأخلاق، وما في إنسان الإنيت من
تطلع إلى التجاور والترفع ألا يحرم الإنسان بالدفاع عن كرامته

- إنه لمن خصائص التفكير الإنساني أن نلتزم المعارضة الثقافية بخدمته
الذات الإنسانية. لكن، ليس مطلق تفكير يقدر على مثل هذا العمل ومن ثم،
ليس الناس كلهم على الدرجة ذاتها من التصح العقلي والاستعداد النفسي
والشامي الإنساني، حتى يترعوا حق الدفاع عن الإنسانية وعدميتها، بل إن
الفيلسوف لمتنك أسباب التقدر والاتباع في صحيح كيانه هو من يفرد بحق رد
الاعتبار إلى الكرامة الإنسانية وعموماً، نحن الذين لنا يسوعيين ولا
ديمقراطيين ولا ألمان بما فيه الكفاية، نحن الأوروبيون الصالحون، نحن الأرواح
الحرة، الحرة جداً، لا نزال نمتلكها هي، نمتلك شدة قوسها كلها وربما النهم
أيضاً والتهمة؟ ومن يدري، ربما الهدف⁽¹¹¹⁾ فتن الفيلسوف الذي يتوغل على
القرار العلمي الجريء؟ وعن له القدرة على تحمّل أورلر الأقدار البشرية
وجندها حتى يحصل ذاته بشراف الإتيقا الثقافية لوضعية وجود الإنسان الحديث؟

نجد لدى دولوز تخصيصاً لصورة فيلسوف معين، وهو ما عبّر عنه في
كتابه تيشة والفلسفة بقوله: ليس بوسع الفيلسوف أن يولد ويكر بشيء من
الحظ في بلقاء، إلا إذا كانت له أخماس الكلامن المثاليين والإنسان الزاهد،

(108) الصحيح: كانا يطهران. (الغفر)

(109) الصحيح: مشرقة. (الغفر)

(110) المصريح نص

(111) بيته، ما وراء الخير والشر، تلميح، من 19

والمسئوب الذي كان يسيطر على العالم قبل ظهوره⁽¹¹²⁾ ليس هو عب
الهيوسف الشجاع الذي اشترطه كايظ سابقاً عنه للنسور⁽¹¹³⁾ إن الإدمع على
محاطر التفكير للتقدي والقول بمعائة القواطية والسوزية هما من المعاصر
الأوكة الأرامة لرييه فيلسوف يجهر بالحقيقة البشرية، وعلى نحو ما يحرص
فيها من شعور المعرولة إنه للفيلسوف الملتزم بمعاومه الجحود الأخلاقي
والنصحر المكري لمعصر الحفلة تم إن فيلسوفاً ما هو للأسب كائ، عالياً
ما يئير أمام أفكاره ويملكه الخوف من نفسه، غير أنه فضولي جداً كي لا
يعود باستمرار إلى ذاته⁽¹¹⁴⁾

وفي المحصلة، يمكننا أن نستخلص مع يشه أنه إذا كانت موضوعات
اهتمام فلاسة الأخلاق لا تفضل في العادة عن مجال اهتمام المرائين، فإن
الفيلسوف الإتيقي يعظم، في المقابل، من رعنات رؤاه الفلسفية وتطلعاته
القيمة، وهو ما غير منه يشه بقوله "تصور علم الملك هذا أن السماء
المرصعة بالجور تدور حول قدر الإنسان. أما يحب الإنسان الإتيقي،
فيترض أن ما يهته أيضاً وأساساً إلى حد القلب، هو بالضرورة ماهية الأشياء
وفلها⁽¹¹⁵⁾" وما الرجاء الإتيقي الذي ينطلع إليه أهل الإثقا؟

سادساً: فلسفة التوكيد الإتيقي للمعادة في ما وراء الخير والشر

إن الشعادة بُعد من أعماق الإنسان، ولكن، ليس مطلق إنسان؛ فبعد خطبه
يشه في عام 1876 بعنوان "حول الإثقا ونظرية الشعادة"⁽¹¹⁶⁾، ذلت أن العرق

(112) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, édité 39 (Tunis: Cerza, 1996), p. 30.

(113) إنظر إيمانويل كانت، "ما هو عسر التنوير؟"، ترجمة يوسف القشبي، مجلة الكرمل، المعداد 2 (1984)، ص 48.

(114) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," *Œuvres complètes*: Qu'est-ce qui est criminel? § 292, p. 285.

(115) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres I: Fragments posthumes. 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Roßini (trad.), Michel Bataillon de Launay (édition revue), Paris: Gallimard, 1968, Des principes et des fins, II, § 4, p. 34.

(116) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres. I + II*, p. 341.

يُشْرَعُ بوصف تام من الاهتمام الفلسفي الإنساني متغير السعادة وسائر حدوده،
والاهتمام اليومي الباحث عنها في إمبيقيات الناس، ووعود ساستهم،
والمصاريف في السوق المندمة للتجارة المحققة بقيم الأحياء وحرمة المومي
ومسحيا الحرب ومثلما رأى أوديف، فإنَّ "نيتشه لا يقرُّ بالسعادة وكمال
الوجود للجميع" (١١٧)

وما السعادة في ثقافة "سعادة المحل"؟ أي محاولة لحلحلة اليأس دقة،
للمعاودة؟ تُعْمَرُ للعائنة على السعادة، وذلك بالتكامل بها عبر شئ الأديب-الاب
القيمي، والتدريج بضرورات الحياة (خصوصا المعاصرة منها)؛ عالا رثاء، مثلا،
في الثقافة الأخلاقية المنحطة للعبيد هو صبح أخلاقي مؤقت واضطراري، أو
مباغ (ولو إلى حين)، هو اللاتيقا عنها

أبتلخار التفكير الإنفي عفا ليس إتيقا ليكون مشرعا ومبدع وموجها
وأمرنا بليم؟ لا تكون الإتيقا في مقام العائنة، لأنَّ "اليأس يدفع بالناس نحو
الطغيان، ويدفع بهم اليأس نحو ما يصح أقدم؟ إنهم يريدون بذلك أن يبرهنوا سببنا
كونهم سعداء في الحاضر" (١١٨) فمن المقادر على تشريع إتيقي لقيم الما-وراء؟
يحلّد نيتشه هذا الممدن المعصوص من بي البشر، وفقا للمستويات التالية:

- الإنسان الذي يذاوم سطح للعائنة وما تراه عين الشؤ لديهم يرى نيتشه
في الدوات البشرية المقادرة على اشتقاق قيم سلوكها، وفعلها من معيبرها
الخاصة، ألها من قبيل الرجال الأحرار إله يرى فيهم "رجالا أميين، صبورين،
وسطاء يؤدرون رخاوت الحيلة الكيرف، يعرفون الشهامة عند الانتصار،
والسامح مع رهو العالسي الضمير، رجالا يحكمون بحرية على كل
المنصرين، ويفسرون بدقة ما يرجع إلى الصدقة في كل نصر وكل مجد، رجالا
لديهم أعبادهم وأيام عملهم الخاصة وحسادهم لديهم عادة أن يحكموا، وأن

(١١٧) سيبا، أوديف، على دروب فولدشت- ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، ١٩٨٢)،
ص ٥٩ [مترجم]

(١١٨) Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol. I, *Considérations inévitables*, 79
[36], p. 397

بحكموا شدة، ومستعظمين في اللحظة عينها للصنوع عند الاحتشاء، محروين في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، خاضعين قسريتهم المحزنة، رجلاً قدوس على تحشُّن أقوى صوف النظر، رجلاً أهل حصونه، رجلاً أهل سعادة^(١١) ولربما يعنني ذلك من الفيلسوف، ملتحق مسوغات سعادته المتوخدين، عظيم شمس اللأني بالذات^(١٢) من عوعاء فيم أخلاقية حلقه للأخلاق بعينها، وإن أدعت متابعه للعبادة ولتطلُّع إليها

- الإنسان الذي مملَّك فكرًا توكيديًا متحرِّراً من أشكال الإزهد والفهر والقسر التي تُكرِّه النَّاسَ في العادة، قحلمهم على الموقف في حطينة اللأنيق. فالتعلُّت من شئ صوف التعلُّل هو لازمة نيشوة لتثبيت (توقيع-تفعل) القيم الإنشائية بلعدنية يقول لورين بشأن عمل نيشه: "إذا كان يؤسس للتحرُّر من كلِّ الزوابط التي تحيط به، وتكفله وعما عنه، ولم يخترها، فليس ذلك بالتأكيد لأسباب سلبية أو ارتكاسية (خوف من الآخرين)، ولكنها توكيدية وفلانة، بغرض تدوِّق طعم متعة أن يكون ذاته"^(١٣). فهل ثمة من توكيد إنشائي غير توكيد الذات متعة أفقتها مع ذاتها نيكًا لكبان مقتدر؟

- إنها الذات القادرة على تفعليل محكي لمظوريات قيمة عذبة، والولوج إليها، والنظر إلى منافع بعضها، ومصار بعضها الآخر، في علاقة بالحياة ومقتضيات الشعور بعظمة الحياة. فالذات المتفلسفة بشأن قيمها في ما وراء الخير والشر هي الذات التي تملَّك وشع الرقوة من دولاب نظر مختلفة وبحسب نيشه، "لأن لا تكبر من نقطة واحدة، بل من كلِّ مكان، ليس في اتجاه بل في كلِّ الاتجاهات في أن مقادير، إلى الأعلى، إلى الأسفل، إلى الداخل، إلى الخارج،

(١١) بنش، المعلم المحلل، الكتاب الرابع، فترة 283، ص 156-154 (مصرف)

(١٢) نمرود من النظر والتشُّن في مسألة توحيد الفيلسوف وتغيير نظام حياته وتفكيره، خصوصاً ما

علق تروند وروندس في ما وراء الخير والشر، يمكن الرجوع إلى

Claire Seydoux, *Marcelle: Géométrie de l'indivisible, communications philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2003), pp. 3-15

(12) Alain Lament, "[Dossier: "Les Vies de Marcelle"] L'individualisme insolidaire d'un volume "La Magasinier Amiral, no. 296 (Avril 1992), p. 34.

تست مؤسما في الوقت عينه في الجذع، وفي الأعصاب، وفي الجذور²²² ولعمري أهم ما في هذه المنظوريات هو الامتداد على منظر الذات فيها. أيسي ذلك أن ثمة منظوريته ثما تنظر من خلالها الذات إلى ذاتها فتشخصها؟ أيكون قدر معظم الإنسان لذاته هو أن يخلص متلفذ لتخلوه، وتأمين قوى الحيلة فيه؟ أيسي ذلك أن الذات المتعاسة لا تكثر إلا بما يقبض قمها؟

إن التفكير الإتيقي الموجه إلى العرد والجماعة يحضى سوء الفهم والتدبير، بمقدار ما يحضى على قيمه مئاً يلحق بها من يحس إن من يبقية الذات المتعاسة، بحسب ينشئه السير في طريقها التي شقها لذاتها، وفي ما وراء مقاييس النظر المتداولة من الفلاسفة، وما يؤسسون. من الصحيح أن «علاسة قد يؤسسون عظمة الحياة والإنسانية، لكن حياة اليحس وبشرية الانحطاط لا تقدران عادة إتيقا الفيلسوف حق قلرها؛ فهل سبق لنا أن اشتكينا من أنه قد أسىء فهمنا، من أننا لم نعرف حق المعرفة، من أننا نخلط مع الآخرين، من أنه يُفترى علينا، من أننا نُسَمَّع بشكل سيئ أو لا نُسَمَّع بثبات؟ هذا بالضبط نصيب -أدأ وبوقيت طويل أيضا! لنقل كي يبقى متواضعا، حتى سنة 1901، وهذه أيضا مقالة استهزئة⁽¹²²⁾، أهيكون لزاما على الذات المتعاسة أن تنقد (فتنجرح) ثقافة الشعادة كما تروج لها الهيمنة، ويوصل بها المفتونون بالديبرالية المعاصرة؟ أليس جنديا بالفيلسوف الإتيقي أن يحار حقد الضعفاء؟ فيشرع اعاجز القيم، ويحدد معتقها، ويرقب مفاصلها؟

وإن محس عزما على أن سنن يفهم فلسفة ما وراء الخير والشر، فإن نشته يهبنا إلى حطر شكله العائنة هذه هذا الاتجده من السلوك البشري، ويقول بشأنه: «إن أكرماء المنسب أيضا يشعرون تحدينا ماتهم الكمداء؟ وليس عليهم أن يصعدوا سعدتهم نكلنا وهم يستلون النظر إلى أمداتهم. وليس عديم، كما في بعض الأحيان، أن يقنوا أنفسهم بذلك أو يكتبوا كذبا (كما تعود أن يعص كل أصحاب الضميمة)؛ كذلك هم لم يكوموا يمحود، بوصفهم أناسا

(122) يسه العلم الجليل، الكتاب الخامس، فترة 371 من 239

(123) المريع حس.

كملوا، وبالقوة طمحووا، وكانوا بالضرورة فاعلين، كيف يصلحوا⁽¹²⁴⁾ السعادة عن العمل، أن يكون المرء فاعلاً إنمّا كان يُخْتَصَبُ عندهم في أمر السعادة ضرورة⁽¹²⁵⁾، وذلك على خلاف العاجزين الذين يرون في السعادة تعقُّقاً وامتناعاً عن العمل للحَيِّ الشَّط، ما يجعل من "كُلِّ ذلك إلّا معنى الصّدِّ من السعادة" لشيء على طبعة للعاجزين والمقموعين، والمعتقحين الوازحين تحت المشاعر السَّخيمة، والمصيرة العداء، الذين لا تأتي السعادة إليهم إلّا حذراً ومهولاً وسكوناً وسلفاً ونسكاً واستجماعاً للروح ومداً للأعضاء، واحتصار هي لا تأتيهم إلّا انفعالاً⁽¹²⁶⁾

- قد لا تنتهي الذات المتعلّقة إلى تركيز قيمها إلّا إذا ظننت بمرصعة قيم الناس الشاكلة، ولعلّ لؤلؤها التعلّقي عقاً رُشحه الانجاء المعني في الأخلاق؛ فما الذي يعبه بئسه على تصنيعات هذا الانجاء؟ على الرغم من "أنّ تتوصّل بسرعة مع قِصر نظراً المعهود، إلى تصيب البشر تبعاً لعادة إلى رجالٍ نافعين ومفترّين، طيبين وسيّئين، فإننا، وبعد كلّ اعتدّ، وبعد تفكير عميق حول مجمل العملية، نتهي إلى الشك بهذا المنهج من النصبة والتلطيع، وتعلّقي في الأخير عنه"⁽¹²⁷⁾

إنّ ما تتوقّف عليه عادة التصنيف هذه هو خطر البقاء في الأسفل والانشداد إلى المرتف والمرفّه. من الصحيح منطفا يرى ميتشه، أن "كُلِّ أخلاق تُمَيّ معهوداً سبباً للسعادة"⁽¹²⁸⁾، وهو ما يتعارض مع تطلّع إنفا المتوحد بليمه إلى السمو والعلوّ يؤكّد ميتشه مجدداً: "هذا هو، أعود فأكرّره نصيبنا، إنّنا ننحو صوب الأهلّ، وحتى لو قبلنا أنّ هذه تملستنا - لأننا نفترّب أكثر فأكثر من الصّاعقة - فإننا لا نقيم لأنفسنا أقلّ مجدداً؟ إنّه مع ذلك فخر لا نقاسمه، ولا يريد أن

(124) الصحيح يصلحون (الشكّير)

(125) ميتشه، في جماليات الأخلاق، المجلد الأول، "الخير والشر"، "الحكم والقيم"، فقرة 10، ص 60

(126) المرجع نفسه، ص 60-61

(127) ميتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 1، ص 31

(128) المرجع نفسه، تقديم، فقرة 2، ص 2

سناططره. إِنَّه قدر الفهم، إِنَّه قدرنا⁽¹²⁹⁾. هذا القدر هو قدر الشر المتموِّع بالمكر، الذي هم الأكثر قوَّةً يجعلون سعادتهم حيثما يحط آخرون حصارهم. في المارق، في الملقطة إزاء اللبغ نفسها والآخرين وفي الاحتراس⁽¹³⁰⁾

في المحصلة، يمكن الوقوف عند نتيجتين مهمَّتين في التفكير الإنمي للميلوف (وليكن ورديت المتوحد بقمه). أولاً، لا تكون الإنسا إلا بهجران عناصر الإعولة في الخلقة الأخلاقية للآخرين، ولا سنا تصوُّرهم موحات السعادة وتعميلها بالمسجّر المباشر. وثانياً، لا تكون إتيقا السعادة المقندرة بدات قيمها إلا في العلوج، أي للمسورول، وحيثما توجد حقيقة الأخلاق والبشر لأخلاقيين في تمام عزيمتها. لذلك يقول بيشه: "إِنَّه معلوم م اضبط من الميسروب أن يتوصع ما وراء الخير" والقشور أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي وسبع هذا المقص من استنتاج كُنْتُ أوَّل من صاعه" ذلك الذي ينفي وجود وقائع أخلاقية⁽¹³¹⁾. ولقد أكَّد بيشه ذلك في تأكيد سالب لمثل ذلك الوقائع لأخلاقية، وهو ما ينهم الحجة على فساد منطق التأويل للعقل الفلسفي الذي ينهم الأمور فهماً أخلاقياً. وفي هذا الصدد يقول: "المسلوبات الكبرى. 1) لا وجود لمعرفة في ذاتها 2) لا وجود لخير وشر في ذاتهما 3) لا وجود لهدف ولا لأصل"⁽¹³²⁾ أيبني، إننا، لندره سوء الفهم وخلقة أمور التفكير أن تنفذ الإتيقا الفلسفية هذا المأخو من التفكير الأخلاقي؟ وكيف لهذا القدر أن يتملك أسباب المسوسة الفلسفية⁽¹³³⁾؟

(129) المرجع بسا، الكتاب الخامس، فقرة 221، من 293

(130) Friedrich Nietzsche, "L'Amecht: Impérialisme contre le christianisme," dans: Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, § 32, p. 225

ذلك هو ما يؤكده أيفس، لوفرا في فرائد لينتس: حكم من مصداقات لا يحتاج إليها، وس لقاءات عارضاً حتى يتبلغ إنسا الاستقاء، الم سنا المتوخَّض التي تنف ضلَّه كلُّ حرائر القطيع، وكذلك التهم التنبؤية؟ إننا سنايح إلى خطر علفي، وليس فقط متخوَّضاً، لانتان خداع، سنا وسنا⁽¹³⁴⁾

Wille, p. 20

(131) Nietzsche, *Œuvres complètes des lettres*, § 1, p. 92.

(132) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II: Fragments posthumes* (1867-Printemps 1868), George Colli & Massimo Montinari (écrivains et variantes oubliés), Anne-Sophie Astor & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 20 [7], p. 69.

(133) يُنظر بعريف بحث للقوسة في المصدر نفسه. "القوسة شكل شمول وشرّ من المسوسة". "La Cruauté est une forme impuissante ou spiritualisée de sensibilité", *ibid.*, 3 [II], 75, p. 77

سابعاً: الإتيقا (أو في رفعة أخلاق الأرسقراطى)

ما الحدّ الفلسفى-الإتيقى الممكن لـ "المجمع الأرسقراطى"⁽¹³⁴⁾ فى منطق العنسة الإرسقىة؟ وهل يكون حدّه، بدوره، فعلاً من أفعال تعويم قسم الدّوات البشرىة ومراتبها؟ يسأل بيثه "متن هو الأرسقراطى؟ أى معنى نلقى لكسة أرسقراطى، اليوم؟ أين يحدع؟ مما سيترف الإنسان الأرسقراطى، يحب سماء نعبله ومنبرة بهذا التّعوق الصّاعد للشّوقى، هذه الشمعة التى تجعل من كلّ شىء كيتماً كالترصاصى"⁽¹³⁵⁾ فهل يُشقق الطّراز الأرسقراطى للإنسان من طرازٍ ساسىّ معايير له ومنديل له بالخطر؟

فى الواقع، "توجد أرسقراطية إتيقية، وليس بوسع أى كان التّووج إليها إن لم يكن قد رُفدَ بها بغدٌ ولأجلها. وإنّه لمن الجدير بالملاحظة كيف يتصرّف بداخلها العصر"⁽¹³⁶⁾ يتعلّق فصل هذا الحدّ فى ربط الأرسقراطى بإحداثيّة المضاء الاجتماعى ومراتبه. وإذا كان لا بدّ من حدّ له فى علاقة بما يحدث فى العصر المعيش، فهذا معاد تفعليل الفلسفة فى يومها لتتصرّف حدّاً عنسة دعى، على أنّ الإتيقا هى وجه من وجوه عدّة لهذه الفلسفة، لأنّ صروف الدّهر وتلويحاتها الزّمانيّة قد تُعيدُ الاستحالة"⁽¹³⁷⁾ فى بعض الطّوائف البشرىة لتبذل القيم ومن ثمّ، يمكن قيماً وضبعة أن تسود العصر وهى على غير ميع للإنسان والمكر والحياة. وبالتساوى، يمكن قيماً وثبعة أن تتهاوى إلى أدنى درجات التّفهقر، خصوصاً فى الأزمنة التى تُقرّ فيها للعبيد أن يسودوا. لذلك، شدّد نيتشه على واجب الحفاظ على "كلّ أخلاق أرسقراطية غير متسامحة لهما بتعلّق بتربية الثّباب، وأوضاع المرافق والزّواج، والملاقات بين الشّباب

(134) Nietzsche, "Paradoxe des et mal," 9th partie: "Qu'est-ce qui est anticontraire?", § 262, p. 187

(135) Ibid., § 287, p. 209.

(136) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol 2 *Considérations individuelles III et IV Schopenhauer éternel; Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes* (Début, §74 *Printemps* 1876), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Henri Albert Reuschel et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1968), 35 [1], p. 223.

(137) Voir: Nietzsche, *La volonté de puissance*, § 228, p. 322.

والشبح⁽¹³⁸⁾. وعموماً، يرتبط الأرسطراطي بمرونته بشرته هوامها الزمعة القيمة، فيعكس بذلك تماثلياً في منظوريته للقيمة.

بـ علمه، تحمي الأرسطراطية في النهاية⁽¹³⁹⁾، وفق تشخيص أوبسبيد ريبول لصكير نيشه، أنّ على المرء أن يقيم الدليل على حصة السيادة على الذات وأرسطاطلتها فحسب في مدح - على افتراض القبول بالمدح - الآراء التي لا يشاطرها هي للحالة المعاكسة سيمدح عين - ذاته، وهو ما يماي حس النور، توهم سيادة ثا على الذات، حقيقة، جعلاً رجباً لـ سوء الفهم⁽¹⁴⁰⁾ إذاً، على الإنسان تأكيد قيم الأرسطراطية على سبيل اختلافها جذرياً من الأخلاق. لكن، على أيّ نحو من حدود فلسفة القيم يمكن أن تُعرّف الإتيقا بما هي غير الأخلاق؟ هذا ما سننظر فيه أولاً. وثانياً، ما المناظر الممكنة لهذه الإتيقا التي هي حلبة الأرسطراطي⁽¹⁴¹⁾؟

- إذا كان من المؤكد فيما أن الإتيقا هي غير الأخلاق، فإنّ من ينحلي بالأولى من الناس هو غير منّ يحمل على ذاته الثانية وفي العادة، يكون الأخلاقي مسرفاً في التحلي بمظاهر الشرف الاجتماعي، والانتماء إلى هذه الطائفة دون تلك، والحرص على الظهور بمظهر المتعاضد. وخلافاً لذلك، لا يتخذ الإتيقي أبداً من تراكب أصحاب التحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال⁽¹⁴²⁾ رهاناً لأفعاله وكتابه وخطابه. ولقد كشف نيشه عن هذا النامي الإتيقي في شخصه، فيقول: "لم يسبق لي أن تأوّهت من عدم تشريعي،

(138) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est éternel? § 262, p. 18.

(139) Olivier Reboul, Nietzsche, critique de Kant, collection sup le philosophe 112 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 85.

(140) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est éternel? § 262, p. 201.

(141) وهذا يبيّن من "المقولة التي نيشه هي منط التقدير الأرسطراطي هي أكثر إيجابية"، ينظر ألكسندر بومباس، هذه الحقبة كتملّ فيني، ترجمة محمد هشام (الأفكر البيضاء: إيراني القرن، 2008)، ص 252.

(142) عبد العزيز بن خديف الطخمة: حواراً فلسفياً والتخبر في تاريخ العرب والحسم والبربر ومصرهم من ذوي القليل الأكبر، طبعة جديدة مقمّة ومصحّحة (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 50.

هنا أحد أمباري. ومن جهة أخرى، عرفت في حياتي، وعند بواكير شببي، كثير من التمثيلات والتشريفات⁽¹⁴³⁾ فكيف لأستقرائية الإنقي لأن نسرّه عن مطامع إسميقات اليومى الأخلاقية ونضعها؟ ريثما مريد ينشئ، بهذه الأستقرائية، أن يعصل عن الإنقا التميّة الأنكلوسكسونية⁽¹⁴⁴⁾ فما الذي نتخّره إنقا الأستقرائي من دروب فلسفة؟

إن حيادته الإسماء الأستقرائية تجاه ما هو مألوف من ثابا القيم الاحتصاء هو ما يجعلها ساءى بمصها وطقوسها عن ثابا الرعاية الأخلاقية أنها لا شيء، لا إلى نند الإجازة الأخلاقية الروحة الجسدية، في حالات استثنائية خاصة بحكماء عجائز سكارى وخرجي الأطوار⁽¹⁴⁵⁾. وإذا كانت الأخلاق شديدة التعكس بلاتنسب إلى طواهر اجتماعية يومية، فإنّ للإنقا، عكس ذلك، علامات فارقة تحفها

- إن من اقتدار الإنقا أن يتنكر لنفسها مواصفات تميّز بها من الأخلاقى وتنفصل، فهي عين تتردها القيمي ويمكن حصرها في مستويات ثلاثة مثلاً يدلّ جماع هذه المواصفات على حسن الفؤق الأستقرائي، وهي بالتالي تحدّ الإنسان الإنقي وليس الإنقا في حدّ ذاتها فلا وجود لإنقا عند ينشئ إلا وهي محمولة على حاملها، أو هي متعبّته في ذات بشرية لأستقرائية.

تفكّل خصيصه الأستقرائي الإنقيّة الأولى في إقدامه الزرادشتي على الحياة، وتعميق الإحساس بها في كيانه المتعاني برفضه القبيحة. غير أنّ على هذا اللّحز يبيّن، على شايح الأجيال وتبدّلها، طررز دو سمات قليلة العدد ولكن قوّة الطبع، نوع بشري صارم محارب، ذكي كتوم، متفلق مطوّر على نفسه (يتنمّع، بما هو كذلك، بأروع إحساس بمعائن الحياة الاجتماعية والوقتية)؛ فالتصدي

(143) Nietzsche: *Œuvres philosophiques complètes*, tome IX: *Fragmenta posthuma* 22-27, p. 227.

(144) Tamas Kertész: *Nietzsche ou l'apart de contradiction: Étude sur le vision du monde du philosophe* (Paris: Nouvelle Éditions Lattès, 1988), p. 128.

(145) مريدك ينشئ في تاريخ الأخلاق الطبعية، في ينشئ ما وراء الخير والشر، فترة 198، ص 143.

المستمر نظروف غير ملائمة وباقية هي هي على الدوام، هو، كما قلنا، السبب الذي يجعل الطُّرُق يَبْتَغ وَيَقْصُوه^(١٤٧). وترتّب على ذلك تفرّد مجماليّة أسس ومحموس لا يشاركه فيه غيره من الشّواد الأعظم، ما يعني قطعاً، "أنّ للإنسان الأرستقراطي أسلوباً: وحده سلوكه وخاصية مكتسبة بإكراه متدّد وعيب على الذات، وترويض على ليس فقط شخصيّاته وأنما سلبي، يرتعب من الوقوع، ومن أتركه - يمشي، فقط لأنّ لا يعلمه الذات ليس من قبل يتيقن، ولكن إسقطي^(١٤٨) بما عسى أن تكون فضيلة الأسلوب المميّز لفرادة الثّبات الأرستقراطيّة؟ إنّها هي نظر ديول موطن الحرية التي تُسرّع بمحض قوى ذاتيّة من عصر لا نتمتّ علظته شاحنة على الثّغرات العزّة والأدواق المتعدّدة. وهكذا، تكون خصيصة التحرّر من المألوف، وفهره جماع العلامات الثّابتة على الانتساب الإنقي إلى الأرستقراطيّة وهيبتها الفكرية والأدبيّة. فنّ صاحب الأخلاق الأرستقراطيّة في النهاية؟ إنّ وجل "لديه للشّحاحة [...] إنّ صلب [...] لديه احترام الذات [...] إنّ مرهوّ [...] وأخيرته، الإنسان الأرستقراطي مستقلّ [...] حسب ميشه، الإنسان الأرستقراطي - وهو الوحيد - الحرّ تجاه العقل والقانون^(١٤٩)."

الخاتمة

ما الذي يمكن استنتاجه إنّ؟ وهل بوسعنا فلسفيّاً أن نحدّد الإنقي بما هو الفيلسوف الثّالث الذي نجلس على حثك حجب القيم الأخلاقيّة للواحدة وهو الأخلاقي ذاته^(١٥٠)؟

(١٤٦) ميشه، "ما قيل؟"، فترة 262، ص 254

(١٤٧) Raboulet, pp. 27-28.

(١٤٨) Ibid., p. 28

(١٤٩) يرى ألكسندر ميشه أنّ بالإمكان تصنيف مستطاع عدل ميشه تجاه الأخلاق التي يتابعها لواء عبيد بمقتضى بدور. حله عقديّة؛ لأنّ مختلف المفترقات التي لميشه من هذه المشكلات تتلبد ولفيشه فهو يحدّد لها عالمياً ظروفاً فلسفية ومفهومة، لتأخذ الفرصة بدورها لكتابات عابدة ومنهية. وذكر، إذا كان ميشه لا يكتفي بمؤاملة الأخلاق على أنّها متخلفة، بل يمسّ يمكن إسقاطه لمعادنة المكسب عن مخرجاتها الأخلاقيّة، على غرض أنّ هذه المسطورة يمكنها، ولم جرياً، أن تكلّل بالنجاح^(١٥٠) ينظر ميشه، ص 248

إنَّ الحقَّ العِلَسيَّ الذي عناه مثله من خلال ما تقدّم من مناظر تشكّل في مجموعها صورة الاتقي، هو أنّه العامل من الناس على نحو ما تخصّبه روح التفكير من محلّ بالإتيقن على أنّ هذه الأخيرة ليست شيئاً آخر غير قيم الصلوف المازم على تجاوز ما هو كائن لعقل الفكرة الفلسفيّة في صميم التاريخ البشري على نحو ما فعل مثله وهو ما استخلصه من تأكيد "أنّ وضع الأخلاق المسجّنة في عراء هو حدث تاريخي لا سابق له وكتابة حقيقة إنّ من "١٥١" يلقي النور على الأخلاق هو قوّة جيّكوف قدر، إنّهُ يشقّ لتاريخ البشرية إلى شعيرٍ أن يعيش قبله أو بعده" (١٥٢).

لما كانت معادى الناس متكررة، ولما كان الاتقي كياناً بشرياً نادراً، شأنه شأن العيلسوف، فإنّ الشكوك الاتقيّ هو ما تفرّق به مرتبة بشرية عمداً سواء من مراتب فالمرتبة هي ما يكون بها "الشعور بامتلاء من الحياة، ممكنة" (١٥٣) حتى في عمق التوحيد بالذات (١٥٤).

(١٥٠) طبعا، فنيته يتحدث هنا عن زواجك.

(١٥١) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes tome VIII, vol. 1 Le Cas Wagner*. "pourquoi je suis un dévot," § ٤, p. ٣٩٠.

(١٥٢) André Chén, *Les Mœurs terrestres, suivi de Les nouvelles mœurs*, Paris (Paris: Gallimard, ١٩٣٣), p. ٢٧.

(١٥٣) يُنظر إلى "رسالة إلى رود ميسيني المزعوم"

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Erwin Rohde. Bâle le ٤ Jun ١٨٧٢, n° ٣٣٣." dans: Friedrich Nietzsche. *Correspondence II: Avril ١٨٥٩-Décembre ١٨٧٤*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (éditeurs établis) Jean Bréjoux & Monique De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, ١٩٨٤), p. ٢٩٨

- لثا، رسالة إلى ماثيلا ميسيني المزعومة

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Mathilde von Hatzfeldt. Bâle le ١٠-11-12 ou encore plus tard peu de temps après le ٢٠ Mars ١٨٧٥, n° ٤٣٤." dans: Friedrich Nietzsche. *Correspondence II: Janvier ١٨٧٣-Décembre ١٨٧٩*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (éditeurs établis), Jean Lacouture (trad. et notes) (Paris: Gallimard, ٢٠٠٤), p. ٣٨

حيدر ماسلا حنة أنّ بجنه قد يالغ أمينا في حديقه من الشامت البطرزوت وروما يجمع الأمر حلّ الشكر لتاريخ مالا حربي يُنظر القائل القدي لكرير ساريني في حلة العرض "الشترج الإليمي البشري مصوب، لأنّ الذاب فيه تتحلّل من وعدها وحقنا يُقبل ما قد تُنسى للزّ رسي"

Angèle Kruse-Münster, *Le Rêve arctique: Mésaventure du postmodernisme* (Paris: Kimé, ١٩٩٥), p. ٢٩

الفصل الخامس

الحدود الفلسفية للنقد الجذري

”سُئِلَتْ كتاباتي بمدرسة للرب، بل والاحقاد، والشجاعة
أيضاً لحسن الخط، بل والتهور حتى. وبالفعل فإن أبك لا
أعتقد أن أحداً قد نظر إلى العالم بمثل هذه طريقة العبث،
وذلك ليس كملذع عن الشيطان حسب، بل كذلك
والقدر نفسه، كعدو وعد للرب، بلغة علم اللاهوت“⁽¹⁾.

تقديم

«عسى أن تكون الحدود الفلسفية للنقد الجذري؟ ولماذا هذه الحدود
بصفة الجمع وليس المحدد بصفة المفرد؟ هل لأنّ منتهى أكثر من صيغ
القيّد، أم لأنّ هذه الصيغ تهيكلت وطناً لتعقد موضوعات نقدية تصوف القيم؟
ربما يعود أمر تعقد حدود النقد الجذري في فلسفة منتهى إلى ما اتخذته النقد
لديه من مظاهر متكررة نكثت الموضوعات التي استهدفتها. وفي الواقع، إنّ اسم
منتهى مرتبط بتعدد جذري للدين والفلسفة والعلم والأعلاق»⁽²⁾. لكن، هل
نكفي كثرة أبعاد النقد حتى يستحيل إلى نقد جذري؟

(1) هيربيرك مينش، إلهي مفرط في إنسانيته. كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول، ترجمة علي
صباح فيبروت، بيروت، منشورات الجمل، 2019، ص 11.

(2) أنيس ملك، فلسفة منتهى، ترجمة إلياس باجوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،
1979)، ص 9.

أكد بيته إيهاب الاستشكال الفلسفي بشأن الأخلاق منذ سن ١٩٨٠ الثاني عشر^(١٥)، وتعلل بيته الفلسفة حين كان عمره إحدى وعشرين سنة^(١٦)، ثمة، إن، علامات فلسفة قوية على التوجه بقليل في الفلسفة قبل مشكلات القرن التاسع عشر حقا، "إنه نقد جذري"^(١٧)، هذا الذي اعترف الفيلسوف بتدبير حدوده ومهذباته وموضوعاته المستهتة. لذلك، كان نقد بيته هو الأكثر حسنا^(١٨) قات بمعظم محاولات المثاليين من الفلسفة. فقيم يتسلط طراب هذا النقد الجذري؟

نولاً: الطابع الجذري للنقد الفلسفي ومسؤوليته

يعني الطابع ذلك الطراز الذي تميز به التفكير الفلسفي البنشوي من جهتي الصيغة والغرض؛ فالنقد الجذري مناظر تخصه دون سواء، وهي التي بها يعزّد في حقل تنزع المفاهيم الفلسفية بعامة. ولا يعني ذلك، في المقابل، أن الفلاسفة هجروا النقد، أو استهتوا به، أو قصر راعي الالتزام به. بل يمكن القول، ومن منظور كذا، إن كل الفلاسفة مارسوا النقد وفقاً لأهداف مخصوصة. غير أن حقيقة النص الفلسفي البنشوي جعلت النقد متملكاً لأدوات تجديد، حد التأسيس النظري له في إلهيم جبر - فلسفي (l'irritation géopolitique) جديد كل الجدة: ما وراء طوق الحبر والسر، ومن ثم في فضاء الإثفا. هنا ما ستناوله في المستويين البلاطيين

- من جهة الصيغة والأسلوب في استخدام الكلمة الفلسفية النقدية، وهو ما انتهى به إلى "نقد جذري لكل تقليدنا الثقافي"^(١٩) فما الذي يتصير به فعل التجديد النقدي فلسفة جديدة؟ إنه ينتهي ولا يك في منظور بيته، إلى فكر

(١٥) فريدريك بيته، في حيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فهدى المسكيني، مراجعة محمد مجرب (أنفس دار سينتر الوطني للترجمة، ٢٠١٤)، تصغير، فقرة ٣، ص ٣٣
(١٦) أنجيس غريونكو، "بيته وفلسفة الحرية"، الفكر العربي المعاصر، المجلد ٣٤ - ١٩٩٥ (لغاة ٢٠٠٥)، ص ١١٧

(١٧) Olivier Reboul, Nietzsche, critique de Kant, collection sup. le philosophe ١١٣ (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), p. 153.

(١٨) Ibid., p. 29

(١٩) Pierre Hadot-Saffin, Le Zarathoustrisme de Nietzsche, Claude Sauter & Laurent Volonté (trad.), 2^{me} ٤٤ (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 31.

معتبر للشعور بالحياة وعبرتها غير أن ذلك يظل وهي جرأة المعطرسه النقدية على الكثر ونتيجة لذلك "هتّم النقد التشوي كلّ القيم التي تحياها الشرية، أخلاقيا وفكريا"^(٩). وعلى هذا الأسس، فإنّ نهافت المفكري والأخلاقي في ستنهما المسعليه للحياة هو المهنه الفلسفية الأساسية للنقد فقيم يعقل، إذا المستطاع الفلسفي للنقد التشوي؟

يمرّف ستنه مهته النقدية على النحو التالي "تحتّ لم يستعمل الشعره في معنى موشع وحطير، ولكن من منظور ثقلي أعمق"^(١٠)، رثما لا يتقوّم تجربة التفكير العميق هذه إلا بتوكيد الأسلوب النقدي المستهتر ببعثات العصر، ذلك أنّ القيم الحديثة التي يتخذ منها النقد عرضا هي قيم الوثوقية التي يحنس معها الروح الفلسفي، فيصبح حسيرا معقولا يوثاق من الألال الفكرية المميّة فقيم يتجسّد هذا العرض من النقد؟

- إنّ منتهى ما يستلحه ينشه هو الكلّ الحضاري والحداثي؛ فلفظ رأى فيه منزع الوثوقية الفكرية وبناء عليه، ثمة لوتياب إراء هذه الأفكار الحديثة، لمة جعود، لا-إيمان بكلّ ما شُكّد بالأسس واليوم، يتخلله على الأرجح شيء من التهكم والشعر لم يعد يطبق هذا الشفط من أفايم مختلفة الحسب والنسب يمرضها في الشوق اليوم ما يسمّى بالوضعية. إنّهُ عرف بتتاب الفنون الأرفف لما يصادف من ترفيع وتزويق سوفي فافع"^(١١)، لكن، ألا تدلّمي الحداثة الفلسفية لئانها الزفمة للقيمة والمصلاحيّة السياسيّة والترفّي الإيتقي؟ لا يرى ينشه مي هذا الكلّ إلا حقلّا من الأفكار التي نوشت من فرط اعتقادها في ذاتها فاستحات إلى دولقات أمّا أدمي ما ينقصها علميا فهو الجدّة

(٩) Félien Châtelet, *Nietzsche, les philosophes d'aujourd'hui* (Paris: Mouton, 1990), p. 165.

(١٠) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II: Fragments posthumes* (Antenne, 1994) Antenne, 1994; Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis) Michel Hatz & Marc Bonin de Lencruz (prod.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 (43), p. 259.

(١١) فريدريك ينشه، مي حكيكات التلازمة، في: فريدريك ينشه ما وراء الخير والشر تباشر طعة لمستطلي، ترجمة جويلا فالور حجار، مؤسسة موسى وحة (بيروت دار الفارابي) بتر مراد دابس، المبررات المؤشّة الوطنية للاتصال والنشر والإذاعة، 2003، قرة 10، ص 72.

لذلك، يحترم ميتشه معاربه اللوغمائية، ويؤكد في هذا المقدم دائماً: «لكنكم يجب أن تتساءلوا أسباب وجهة تعزير الأمل بأن كل دعماء في الفلسفة، وأياً كان وقادها، وصلاحيها النهائي والأخير، هي مجرد صيغيات رقيقة وطيش مبتدئ»⁽¹⁾. فما الإحवाल الفلسفي في هذه اللوغمائية؟ يرى ميتشه أنها تمكّن من الفلسفة وتوقعات فيها على نحو يتطلّب من النقد كشف أقمعها التي يحوي ما في سرورها. فقد تباهى عصر الحداثة بالتطوّر لكل ما هو حديث، مُتَعَبِّراً إياه عظيمًا متجاوزًا للقروسطيات والجاهليات. لذلك، سحر فلسفه النقد إلى التفتّش حتى بما منح منه مهابة كبرى؛ إذ يبدو أنّ كل الأشياء العظيمة يجب أن تجول بدماء حول الأرض، متكررة بأفئدة الجبروت والبهول، كما تحطّ مطالبها التشرملية في قلب البشرية. لقد كانت الفلسفة الدغمائية قناعاً من هذه الأفئدة الممرعة⁽²⁾. بطول النقد الجذري كلّ مراحم العظمة الرافضة. ومن ثمّ، بلاس كلّ اتفاق قيم الفكر والحياة تقرّينا وهذا ما يجعل منه نقداً فلسفياً شاملاً.

إنّ ما نعبه بالشموليّة إذاً هو اتساع دائرة الممارسة النقديّة التي أصلها الفلسفة النقديّة تأصيلاً نظرياً في ما وراء الخير والشر، مما عاد ثمة من شيء محظور بالنسبة إلى معاول النقد ومطرقته. وفي نظر بعض ما وراء الخير والشر، يعرف النعزم الفلسفي ذاته التماساً للعظفة المكريّة، فتأميلاً لتجديدهم النقد في مواضعه الحي، لأنّ هذا الكتاب (1886) هو في جوهره نقد للحداثة، للعلوم الحديثة، والفنون الحديثة، ولم تُنشأ منه حتى السياسة الحديثة، إلى جانب كونه إشارة إلى أنموذج مضاد أقلّ حيلة قدر الإمكان؛ أنموذج بيل والباتي⁽³⁾. «من حنيقة النقد أنّه كلمة فلسفيّة تعضي إلى فلقلة المصطلحات والأحكام ولؤهام العلاميّة. إلّا أنّ الكلمة النقديّة هي فلسفة ميتشه لترقي متصيرةً فكرياً؛ مفادها من أجل إكرام الفكر والحياة، عملتاً بهما سوياً. وبناءً

(11) المرجع نفسه، نصير، ص 17

(12) المرجع نفسه، ص 18

(13) فريدريك ميتشه، «ما وراء الخير والشر: موطنة فلسفه مستقبليّة، في فريدريك ميتشه، هذا هو الإنسان، ترجمه علي حبيب (كولومبيا: منشورات الجبل، 2003)، فقرة 2، ص 131-132

الجدري للتنشوي. فما مصطلح الممارسة العقلية وراء مفهوم الحقيقة، ومن انشد إليه من العلامه؟

في سلق الإخبار الفلسفي من مادة عليه مهقة، يشتر مشه بنهاوس طاعوب الحقيقة. ويثانه يقول: "ما يستحق على صفحة العوائد أصاها إنما هي"⁽¹⁾ كل ما ظال يستحق حقيقة إلى حد ذلك الحين. أقول الأصنام يعني عبارة أوضح إنها بهايه كل الحقائق الحقيقية"⁽²⁾ غير أن ما يفعل الحصفه العسكيت الشكشعة شيء من الشكيب الفكري لدى محترمي الأبية للسمية في المسسه هو الأهم. فهل يكون التنشوي الفلسفي باللمة هو الآخر من علامات ضموك النقد الجدري؟ في حقيقة الأمر، يتملأ يشه في نقده للعلسة التقليديّة والحبينة، وفي نقده للمعرفة حدود التشكيك بمعرفة الشيء في ذاته، فيصل إلى درجة التشكيك في مقدرة اللمة نفسها على التعبير عن الحقيقة"⁽³⁾ فهل بشكل طرح الحقيقة جاتاً، نبدأ لتتربلها موضوعاً للنقد، إلحافاً إجمالاً لا تقوى عبه إلا التفكير الموسوعي؟

إن ما يؤكده يشه مبسه هو أن الحقيقة بدعزها (خديما وحديما)، وبسبانتها وشوسعها، لن تقوى تكل النقد الجدري على التأيد والاستمرار وفي نظره، "ليس هناك من حقيقة ولا أي مناليات لم يلامسها هذا الكتاب"⁽⁴⁾ (يلامسها). بما به من تلميح حذراً). لا الأصنام الأبدية وحدها، بل كذلك تلك الأقل عمراً، وبالتالي الأصعب ذاكرة، الأفكار الحديثة: على سبيل المثال ربح حانية تهب بين الأشجار، وفي كل موضع تنهارى شلراً-حفلت"⁽⁵⁾ فهل يعني الشقوط هنا شيئاً آخر غير الاستيعاب الفلسفي للشوكيني لنهافت ما سبق أن تطاير من مثاليات العلامه ليفقه النقد طريحا؟ لكن، فلم يمارس كاتط النقد قبل يشه،

(1) الصحيح هو، (لنفسه).

(2) هيربرت يشه، "أقول الأصنام فلسفة المنطق"، في: يشه عفا هو الإنشائي، جزء ٠، ص ١١٧

(3) برل طبر، يشه ما بعد الحديثة والشكشون العربي، الفكر العربي المعاصر، المبداء 14 - 15

(4) ربيع صيف 2000، ص 141

(5) المصنوع كلمة حسن الأولان.

(22) يشه أقول الأصنام، قرة 2، ص 122-128

طرح العمل الفلسفي ذاته أمام قضاء محكمته؟ وهل يتكوّن نقد بنسبه للنقد الكانطي بعدا للتّقد؟ وهل في ذلك أعراض تجذير لفلسفة العمل التّقدي؟ وكيف للعقل الإتيامي أن يُعلّس التّقد؟ ليكون على الشّاكلة التي ارتصاها كانط للعقل؟ أيكون للعقل عقلا تقديّا مورورا بموقعه على طرفي الحد الأوسط الكانطي (الطموح والمستطاع)، لم يكون التّقد جذريا على عرّو ما كان مراس بنسبه للفلسفة المتعاضة من أوهام العقلين المحضين؟

ثانياً نقد التّقد

يشكّل السجلال النيتشوي الكانطي-النيتشوي النموذج الأبرز لنقد التّقد. إن ما يؤكّده بنسبه اعترافه التّقد العميق، وعلى خلاف مهاج كانط، ينبغي أن يكون نافذاً فهو لا يترصص على مطلق نقد، وإنما على نقد يزعم لنفسه أن يكون نقداً، لا عهد للفلسفة به مثلما انتهج كانط سبيله في التّقد العدمي والواقع أنّ "ما ينقص كانط هو منهج يسمح له بالحكم على العقل من الدّاخل، ومن دون أن يعهد له مع ذلك، بمنهية أن يكون حكم ذاته. وبالفعل، لا يحقّق كانط مشروعه للتّقد المحايث"⁽⁷³⁾؛ فنقد بنسبه هو عين إقامته صورة جديده تفكر التّقدي.

يلتج، إذّا، التّقد الفلسفي النيتشوي لكانط ضمن اعتراضه على اعتداد العقل العدمي بذاته لحظة برامه التّقد غير أنّ نقداً من هذا القبيل، وفي ما شخصه بنسبه، قائم على جملة من الأخطاء، أهمّها الأساس؛ فهو نقد ترميمي تمبيري، وهذا ما يعهد التّقد الجذري النيتشوي لنفسه يتجاوز. إنّه نقد مؤسس لفهم أخلاقية مقلدة على أساس تجريبي، ثمّ ترنصي من الواقع أن يتهاكس وفلها. هذا أيضاً، ما ستمهد الإثيقا النيتشوية للفلسفة يتجاوز. ومن ثمّ، فإنّ ما يشرّع نقد بنسبه لكانط في هذا الباب هو: الحرم على تأسيس إتياف أوّلاً، ومقدّر جنري ثانياً ومساءلة الأساس هي ما يجمع بين الأمرين.

⁽⁷³⁾ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, édité 99 (Paris: Côté, 1995), p. 126

العدم الفلسفي على تأسيس إتيقا بقلب جميع القيم؛ هتته، وتبنا لمقدربه على تشخيص هوية القيم الأخلاقية السابقة عمومًا، والكانطية خصوصًا، يرى في هذه الأخيرة مجالية لمقتضيات الشعور بالحياة وتوقيرها، لإلام يُعزى هذا الموقف الذي شوي؟ "قد تغلو الإجابة الحق أن الفلاسفة كلهم موافق سحب تأثير جماعية الأخلاق، وحتى كانط، أن منتهى عروهم في الظاهر، اليقين والحقيقة، لكنهم في الواقع، قد بنوا صروحًا أخلاقية مهية⁽²⁴⁾، ثم إن ما حاربه كانط من تعبد كبير في الفلسفة الألمانية عمومًا، والأخلاقية خصوصًا، قد جعل منه في نظر ميتشه مجرد واحد من "عائل الفلاسفة"⁽²⁵⁾، حيث نوهب في حدود التأسيس لقيم هي مؤسسة بقاء، ومع ذلك "جعل هذا المشروع الحماسي من كانط الابن المكرم لمعلمه، وهو جذر أكثر من أي آخر باسم عصر الحداثة"⁽²⁶⁾.

بما يمارس به ميتشه إتيقًا الأخلاق الكانطية هو عدم تزيدها الأخلاق كمشكل وفقًا للمطلوب الذي يقتضيه التأسيس الفلسفي النظري لكبرى المسائل، وهي تقديمه، نطلّ الأخلاق للكانطية ترميم أخلاقي قائمة لتوها، فانكس كانط بعقلتها، بمعنى صورتها، ودومًا مراعاة لأحاسيس الحياة، وما تقتضيه هذه الأنفاس من متطلبات إتيقية. وبحسب لودريان، "هنا وسط كانط أخلاقًا، ولكنه يبحث في صؤونة أساس الأخلاق، ولندكر بأن نيتشه، لا يرى مسألة قيمة للقيم إلا من زاوية نظر خارجة عن الأخلاق، من زاوية نظر "لاأخلاقية". ومن زاوية النظر هذه، فإن إنسان الأخلاق التروسوية والكانطية [...] هو إنسان ناقص ومشط⁽²⁷⁾."

(24) Friedrich Nietzsche, "Ainsi parlait Zarathoustra", dans: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Ainsi parlait Zarathoustra. Fragments posthumes. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1981. Giorgio Colli & Massimo Montanari (éds), Nietzsche et la vieillesse (Paris: Gallimard, 2000), page 12.

(25) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal", dans: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal. Préface d'une philosophie de l'avenir. La Génalogie de la morale. Un écrit polémique pour compléter et éclaircir Par-delà bien et mal récemment publié. Giorgio Colli & Massimo Montanari (éds), Nietzsche (Paris: Gallimard, 2004), 6^{ème} partie: Notes, les sermons, § 211, p. 120.

(26) Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Ainsi parlait Zarathoustra, p. 5.

(27) Jean Le Goff, Nietzsche (Paris: Armand Colin, 2003), p. 185.

إن الأخلاق الجديدة التي يعترف بيثه التشريع لها وتعليل مقدمها في صوب الفعل الإنساني كلها، هي أخلاق متحررة من قوالب التصعد العقلائي؛ ذلك أن العمل الشري بصورة علقية لا يحتاج إلى تدقيق وترسيم، ولا إلى حطاطه حدوده، بقدر حاجته إلى إتقائه التي هي من مابعه إتقائه العمل ملازمه للعمل، هي إتقائه قُلبم على الحياة بعزم، تنظيمًا وإجلالًا لُما في ما يعملون، بما سناء العلامسة تأسيس الأخلاق وطرحوه على أنفسهم، كان إند نظرا في وصح البهار، مجرد ضرب منق من طيب الإيمان بالأخلاق الثنائية ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثم واقعة أخلاقية معينة، بل كان في صميمه روح من رفض جوار تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة⁽²⁸⁾ ومن ثم، يكون مشكل بيثه مع كاتط هو رسم القول في أساس البنين الأخلاقي الذي لا يُغرض عن الحياة ولا يشاهم عنها

وهكذا، فإن الإتيقا عماد التفاضل بالحياة؛ تفاؤل ليس حُما، بل هو تدوّن لاقدرد، أو التناؤمية للمعاولة؛ إذ يوسعنا تفكر بيثه وقد استهل روحا من الثورة الكوبرنيكية المضادة من جهة قلبه المثل الزهدية، التي تُضجِب الكائن البشري، وتقلده الملبس المأثور قديمًا، إنها مُثل قد تفتت تناؤمية كاتط في تعريها⁽²⁹⁾

- يعترض نيثه على صورة التقد وهوثة، من الصحيح أن تاريخ العسفة يعترف لكاتط بفضيلة قبحار بقدر علمي طلول جميع مجالات التفكير، إلا أن لااعتراض نيثه ما يشرعه هو الآخر؛ فكاتط أقام أساس التقد على قاعدة الخطأ في تقدير استطاع العقل متى نسي له الانتباء إلى ذاته بقدا، علاوة على الاستنتاجه أنه ينبغي للتقد أن يكون نقدا للعقل بالعقل ذاته. ليس ذلك هو التلخص

(28) مبردوت بيثه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في: مبردوت نيثه، ما ورده الصير والفكر لبعبر للسف للمستقبل، ترجمة مبرلا قلاور حيلار، ترجمة موسى وهبة (بيروت: دار الطلواني، 1976)، ص 28

(29) Bernard Dejanfin, *L'Art et la vie. Essai sur l'esthétique chez Nietzsche*, université philologique (Paris: L'Harmattan, 2000), p. 220.

الكامبي (1994) فلم يعسر على كانت يدوره أن يجيب عن سؤال "ماذا يمكن أن أصر؟" (1994) فلم يبلغ به الأمر حد إعباء العقل النظري ذا معرفة محطوده؟

في هذا المقام يرى دولور في قراءة نشته لكانت أنه تمكن من تشخيص موطن الخطأ لديه. فلكل، "يقتل بنته لأن المكرة التحدية تُحد مع الفلسفة، لكن كانت أخطأ هذه المكرة، وأصدها وخزنها، ليس في التطبيق و حسب، بل من المبدأ (...) إنها لمكرة يشوبه أولاً، تلك القاتلة بأن كانت أخطأ التحد لكن بنته لا يتق بأحد غير نفسه لتصور التحد الحقيقي والمقام به" (1994) فما أساس هذا الخطأ باعتباره مُترَكًا بنشوة؟

يمكننا القول، في واقع الأمر، على كثير من التصوُّص الفلسفي البنشوي القائدة لقد كانت وأخلاقيات، وسها الصبي الكبير من كربنيسر ليس هو الآخر سوى ماقد كبير (1994) إلا أن التحد الجفري الذي مارسه بنته أوقعه عند أساس الخطأ، هذا التمتع بالتميز الففني (وربما لضرورات لعبة ملكات العقل وقواه التي لا تعينا كثيراً هنا) بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته". فمن أين لكانت بهذا المجهول الفلسفي الذي شخص بمقتضاه، موزق أن الفلسفة التحدية تنموقع بين هذين الحدين لحظة التأسيس؟ وهل -بطل التحد الكانطي بتسميره للظاهرة عن الشيء في ذاته وتد تاريخ هذا الخطأ- (1994)؟

لا يتوقف اشتغال بنته الفلسفي بكانت حصراً عند شخص كانت الميتسوف التائق، وإنما يمتداه (وهنا يكون جفرياً) لهدم الأوثان للآخرة؛

(10) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 126.

(11) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Jean Beaume (éd.), Paul Archambault (trad.), Luc Ferry (prés.), Bernard Roussel (chronologie et bibliographie) (Paris: Garnier Flammarion, 1978), p. 692.

(12) دولور، ص 113

(13) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 6th partie: Nous, les mortels, § 204, p. 130.

ويجد منه بالصبي كثرة أعماله ومواقفه وإسوفته في الانحطاط ومثله يراميه لأميته في نواته المبهود

(14) LeRoux, pp. 246-247

التي شككت مصدر الإيمان الملقى الأكماني مصممة الفلسفة. لذا، فإن ما يثير «ممارسة الفلسفة للتقيد للجدري» هو وصف متابعه لشكائه «الغلاسه» اللاحق على وقد كان التقدي. نقد العقل التقدي للغة، وما احسوت بينه من مقولات مجرّدة في نظريته. ولقد تمكن دولور من استغراء ذلك في كتابه «يتشه والفلسفة بقوله "هنا المشروع بالغ الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة؛ لأنه لا يوجّه ضد الكانطية وحسب، التي يتنافس معها، بل كذلك ضد علماء كانط، الذين يعارضهم بعض⁽³³⁾ فكيف يكون التقيد الفلسفي «بشروي من عبه نقده لكانط (وشر الفلسفة الأكمانيّة للجدنية) معاً جذراً وممارسة إيجابية؟ وهل تعني الجدنية هنا في التقيد أن نتشه يتقدّ لهم ولا يبي مثلما يعتقد بعضهم أحياناً؟

عد يتشه ما يمكن تسميته نقد التقيد. يتساءل أولميه ريبول في كتابه *Nietzsche critique de Kant* (نيتشه ناقداً كانط) «هل لبنتشه معرفة كافية بتفكير كانط، أم أنه لم يتقد منه إلا الكاركتاتور⁽³⁴⁾. إن ما توجّه به العقل من نقد إلى ذاته في الفلسفة الكانطية يوحى مبدئياً، ومن جهة صورة حرمه وصرامة هندسته، أنه عقل مسك بداته نقداً، وأن العودة، تبعاً لذلك، إلى الذات لازمة من لوازم البدء التأسلي في الفلسفة. فما الذي يقفده العقل الكانطي تحصيلاً؟ يجيبا كانط: "إلا أنني لا أهمهم بذلك نقداً، لا للكسب والمسايق، بل لقدرة «العقل بمداقة بالنسبة إلى جميع الممارس»⁽³⁵⁾ نقد العقل هذا المعطّل إلى الارتقاء بالميتافيزيقا إلى مرتبة مُلْكِيَّة، هي مرتبة العلم، هو بعض ما لا ترتضي فلسفة التقيد النيتشوية لتعسها الموضوع فيه من حيث هو خطبة الغلاسه، تلك المتعلقة بهوس بقاء الفُضْروح المعرّقة المسنّقة تمام التسيق بالخطابية الميتافيزيقية أو النقدية. بذلك، "يقدم يتشه نفسه ملقداً للتقيد الكانطي"⁽³⁶⁾ عما توأطى القصور

(33) دولور، ص 113

(34) Reboul, p. 16

(35) ريماريل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة (بيروت: مركز الأبحاث القومي، 1997)، ص 26-27

(36) Reboul, p. 28

في المحلولة النقدية الكانطية؟ ألم يكن النقد معها "كأنه" لموسوعية موضوعات
و"موضوعات" لمقتضات البناء العقلي ومركزها لأخلاقية مقصده؟

يؤكد يكون نقد العقل أشبه بالنقد الديمقراطي في السياسات المقصودة
وبعد حشد دولور ضعف الوثائق في نقد العقل وحاشية معموله؛ إذ لم يرتكز
على ما يلزم من العمق والصرامة الفلسفتين ليقتل، بمعنى يتجذر وعلى الرغم
مع يُعرف به للنقد الكانطي من هزيمة فلسفته، فإنه ظل نقداً معتدلاً، في حين
أنّ المنعنى المسمي، في الفلسفة الألمانية خاصة وفي عصر نهكث بروسيا،
يمثل في ملازمة المشقة والقسوة في النقد لتتوغل الفلسفة في مثلها وبها
عليه، يمكن صوغ سؤال نظنّ النقد بالنقد على نحو ما حشد دولور "ما نتائج
مشروع بهذه العظمة؟ ألا يعترف كخطء عند الصفحات الأولى⁽⁴⁰⁾، بأنه ليس
نقداً إطلائياً؟ يبدو أنّ كانط خلط بين ليجالية النقد واعتراف متواضع بحقوق
المتعارض للنقد، لم يحدث أن ولّينا من قبل نقداً أكثر تسامحاً أو نقداً أكثر
استرخاءً⁽⁴¹⁾، فهل من مهابة النقد أن يتخذ بأخلاقيات التسامح مع الآخرين؟

- إنّ ما غفل عنه نقد العقل لثقافته وقواه هو أنّه يطرح للنظر في مستطاعه
قوى عقلية أخرى معبرة لقوى المعرفة، بل إنّ ما ذهب إليه نيتشه في نقده بالنقد
المفلائي الكانطي هو استحالة العود على بدء في مراس العقل بهذه الذات
التي يكون العقل ذاته تُقِلّا لخطر ذاته مُقَلِّباً في آد؟ يجيب نيتشه: "ليس بوسع
العقل نقد نفسه بنفسه؛ ذلك أنّ ليس بوسع، على وجه الدقة، أن يُقَارَنَ بعقول
متطابقة حتى نحو مفاهيم، ولأنّ مقدرته على المعرفة لا تسجل حتى الساعة إلا
بمباشرة الواقع الحقيقي، وبمعنى آخره لأنّه وحتى نقد العقل، توجب علينا أن
نكون كأننا أهلي وقد ذهب معرفة مطلقة⁽⁴²⁾."

(40) Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Émile Fassin (trad.), Ferdinand Alquié (éd.), Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1989, pp. 1-3, 2.

(41) مولود، ص 114-115.

(42) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Fragments posthumes (1861-1867-1868-1869)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (éd.), Julien Hervier (trad.), Paris: Grasset, 2007, 5 [11], p. 198.

والتهويم والتشخيص والتأويل؟ ألم يتمكن النقد الكانطلي من الجمع بين النظري والنمطي والفلسفة، أم لَدَيْهِ شيء "يريد أن يكون جذريًا بطريقة محتشمة على كانب"؟^(٩٥)

يُنْ هودةً إلى كتاب ما وراء الخير والشر (1886) تفيدنا بوجود عزم فلسفي على التأسيس النظري، وهي ما وراء المتأففات، لقد يصعب جميع العلم موضع تأزيم وهو ما يؤمّر للتخصيص كشفاً عن الأسس الأخلاقية التي انسب عليها كبرى النظريات الفلسفية. على هذا الأساس، فإن كتاب الما-وراء هو بالنهاية مدرسة تُشراف école de gentilehommes بمفهوم للأشعرية أكثر دهاءً وجذرية مما نعارف عليه حتى الآن^(٩٦). فما المعنى المستخلص، إذاً، من حكم فلسفة يشه على ذاتها؟

إذا كان من المؤكّد أنّ المُنَادَة مُمّ أُرستقراطية العكر والسياسة والعقول، وأنهم أهل التقييم الزميمة، ففهم سيكونون الأقدر على حسن التوجيه والقيادة. وبما أنّ فلسفة الما-وراء هي فلسفة إيجابية بإتقيها، فإنّ النقد سيكون، تبعاً لذلك، متحفظاً من إكراهات التناقضات التقليدية غير أنّ هذا النقد الجذري لا يتوقّف على كتاب ما وراء الخير والشر، وإنّما هو ممارسة فلسفية كثيرة التشرع في المنى البشوي عمومًا، وفي حسن (الأوثان) (1888) خصوصًا. أمّا فعل القلب، فهو المعنى الذي نُبه يشه إلى النقد الجذري، أي قلب جميع ما اعتقد فيه وثنا، علمنا أنّ روح اللبس أضحت هامة من القداسة على فكر لم يكن مثلياً بالقدر اللازم لاتحاد قرار فلسفي يجرؤ على التأسيس غير أنّ ما أضحت عليه فلسفة الما-وراء من نقد سبرداد تدبيراً لوسائل تغلبه كلّما طلل عمره.

^(٩٥) رابيكليس Rabalais بالثاني، متفقاً من رانكني، جلد (دوم) متاعاً (في الفرنسية) «تُفَكِّهُ» (del) الذي به من الأهل، لكنّ «دجل على» بواسطة (الإيطالية) رانيس «indice».

^(٩٦) Alain Lefebvre, *Les Mots de la philosophie, le français renoué* (Paris: Belfin, 2007), p. 246.

^(٩٧) Angèle Kraines-Morisset, *L'Homme et ses idoles: Essai sur Friedrich Nietzsche*, 1940 (Paris: Union générale d'édition, 1972), p. 72.

^(٩٨) يشه، «ما وراء الخير والشر»، مقرة ٢، ص 132.

في هذا السياق، يقول بيته عن كتاب فسق الأوثان: "حسن هناك ما يعرف رسامة في المحتوى واستقلاليته وإثارة ما هو أكثر حثًا. وإذا لمزاد المرء أن يدرك بسرعة كيف كانت الأشياء تدور لي منتصبة على رؤوسها، فله يسمي أن يبدأ بقراءة هذا المؤلف"⁽⁴⁷⁾ إن معنى الجذرية النقدية، بما هو قلب، يعكس أيضًا معنى "الانتظار على المهمات القصوى من الفلسفة الجسورة أملا بحي الثمد صحيحاً"⁽⁴⁸⁾ للقيم، فينأنا لهشاشته مضامنها وألهاها؟

وهكذا، سرقي المجارسة النقدية، بما هي تعاليد فلسفي يشوي، إلى حد اكتساب عبارة "الثمد الجذري" صفة "المفهوم" الفلسفي، لأن ما أسسه الثمد الجذري من حول فلسفي عميق مع كبرى الفلسفات في تاريخ الإنسان اكتسب معنى الصعبر المكري للمفهوم. هذا إذا اعتبرنا أن "الأفاهيم الفلسفية المعقدة ليست شيئاً اعتباطياً وباتياً لذاته، بل هي تنمو وترقى بصللة بعضها ببعض وبالقربى"⁽⁴⁹⁾ فدا يستخلص من معنى الثمد الفلسفي الجذري هو أنه يرى في الثمد من الفكر ما لا يتجاوز مجرد "الثقافة المائقة" الموهومة بلاتحة الحق في الاختلاف الثقافي

هذا ما يسوع للثمد الجذري إذاته إسراف الثقافة المعاصرة في التكلم باسم الإنسانية والإنساني المفقود وبناء عليه، مجرد الثمد النيشوي أشكال الفكر من أفتعتها، ليكشف عما هي حالها فيها من إيهام للإنسان بالمرع الإنساني. على هذا الأسس، كان "نقد الشكل المعاصر للثقافة، قبل كل شيء، وفي نهاية المطاف، تشهيراً بالشكل المعاصر للإنساني"⁽⁵⁰⁾ لكن، كيف يمكن تقويم عنصر الجذرية في الثمد الفلسفي النيشوي؟ هل هو حرم فلسفي متجاسر على كباتر الثقافة المعاصرة الأئمة في حق العقل الحصب؟ كيف

(47) المرجع نفسه، فقرة 1، ص 137

(48) "يظهر منه التحديد "الثمد مشتق من الإفرنجية كوييكوس معناه، الذي يحكم () () وفي الفلسفة () () خير الأوج القادي، في معنى حديثي، إلى فلسفة الفرد القاسم مشرق، وروية الأوج الشمريسي والملك المنهي. فده كلوت وفي معنى وضع وغير موضوع تلوينته هو مرادف للأوج الشمريسي" Levent, pp 182-183.

(49) مبته، في تحقيقات الفلسفة، فقرة 29، ص 44

(50) Bourdieu, p. 62.

يمكن رؤية الاعتناء اليوم إلى النقد الجدري النيتشوي، والحال أن منتقد قد أثير.
في منطق اللمة الشائعة معنى سابقاً للفتح⁽¹⁵¹⁾.

2 - علامات تجدير الممارسة النقدية

لماذا النقد جدري؟ هل الجدري مجرد صفة أردنا بها توصيف الفرد
النيتشوي وفروء عقلاً سواء من أشكال النقد؟ هل في بعض من ينشئ العسقية من
يعكس الطابع الجدري لعدده؟ لكي ننسئ لنا الإجابة، أحياناً، عن هذه الأسئلة
المتعلقة بمعنى النقد الجدري، وتحديد هذا المعنى، علينا قبل ذلك تحديد
علامات عارضة-دالة على تجدير الممارسة النقدية.

يتحدث ينشئ في كتابه المتعلق بسيرة الفلسفة الدائمة هذا هو الإنسان،
عن مشاطة التفكير، وتسارع عملياته، وخصوصاً حضور السؤال حضوراً له
دائم يقول في الفرض "أنا قادر جداً، أبسط الكثير من الأسئلة، وأنا ولع جداً،
حتى أنني لا ألق بالاجابة الحسنة كجميع اليدي⁽¹⁵²⁾"، إذاً، علامة الإدراط في
التداعي مع المسائل الفلسفية هي من بين علامات دالة على تجدير النقد.
هل أحدث ينشئ خطاً رجة في أنماط الوعي وصوف قيم العصر؟ هل كان ذلك
ممكناً لو لم يبلغ النقد معه طابعه الجدري؟ ألا تكشف مفصلات "عسقة
المعاصرة" عن واقع النقد الفلسفي النيتشوي بوصفه نقلاً جدرياً؟ ألم تزعزع
مشكلات الهوية والمماثلة والمنطقي والمقلاني بمعمول نقده؟

قد يكون من تجدير النقد الدمع بمشكل التفكير نحو حلوده الفصوي،
يقبله في غير ما وجهه، ويظهر إليه في غير ما منظر، وذلك أمر لازم حتى ينشر
أمر تفعيل النقد الجيلولوجي.

تمكّن ينشئ من التجاسر بالنقد الحري، على أعتى مشكلات العصر ومصادر
إيمانه العسقي ببلاته، فكّد الثقافة وهاجس الحقيقة وعمية الحداثة، وكشفه

(151) Larcher, p. 162.

(152) Friedrich Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 2: *Le Cas Wagner*; *Œuvres complètes de Nietzsche*. L'Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Méthy (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi il n'y a ni vérité", § 1, p. 258.

أخيراً، عن الطابع المحلّي لوعي الشرية وفلاسفة القرن التاسع عشر أمّا في ما يتعلّق بالتقاضي فهو من قَبيل خلية الآراء والأفكار التي نزعها مؤسّسات العصر، ولا تحدرها إلّا على سبيل سائل الرضا والتواطؤ الثقافي. لذلك، ساهم "بنشه" في نمبر واقع الصّلة تغييراً جذرياً، فما عادت البنة طاهرة ذاتية نزعها ملكة حكم لا مشروطة أو مُستتعة من روح كَلِيّة⁽⁵³⁾؛ فالثقافة هي ما يوصف بها، سابقاً، كد الآن، الواعي، الأفرس، والمعتي والموتلف في إدولة المتعلّبات وقارئ الصحف وأرّكانها الرياضية والتنجيمية، وأحياناً صاحب رطله المقي.

أمّ في ما يتعلّق بالجنائنة، وما أتارته من حماسة غير معهودة مع فرنسي القرن التاسع عشر، وللملحد القويّين الثامن عشر والتاسع عشر وإنكبرهما، فإنّها تعي في نظر ذاتها تجاوزاً لظلامية القروسطية ولجاهلية القدامى، وذلك في مقابل أحدها بيمانيّ العقل واليقظة، بل يتخلّل التحديث أحياناً وفي بعض من مناحي الثقافة الغربية المُتقدّمة (وربّما إلى حدّ الآن) على أنّه الاستعمار. ونتيجة لذلك، فإنّ "من المسوّغات التي بمقتضاها يكون بنشه حاضراً اليوم بقوة، أنّه بالتأكيد، في نظري، واحد من الفلاسفة الألمان الذين تفكّروا الحدادنة بصفة الظنّ الأكثر جذريّة وغير المولعة - هو ما أسماه دريدا التحكيك النبتشوي. اعتقد أنّ عددًا قليلاً جدّاً من فلاسفة أواخر القرن التاسع عشر هم أيضاً جنرلون في هدمهم أفكار المُتقدّم الإنسانيّة والهوية الثقافية، الألمانية أو الأوروبية"⁽⁵⁴⁾ أمّ وثن الأوثان، فهو مفهوم الحقيقة الذي هو فنة الفلاسفة الكبرى ومصدر حماسهم. وتلك الحقيقة يطاولها النقد في الأخرى، من جهة بأن من غير الممكن أن يؤخذ مطلق غرامة لبنشيه إلّا ضمن تأكيد هذا التامّلف، هذا المُتخرّج بقدر قيمة الفهم، الحقيقة⁽⁵⁵⁾، ولعلّ أهمّ ما ميّز استقراء بنشه للحقيقة أنّها تعي في نظره الوعي الأخلاقي بالمالم، والحياة، والأشياء، وظواهر.

(53) Deleuze, p. 76.

(54) Jacques Le Rider, "[Derrida: 'Nécessaire comme le nihilisme']", *Nécessaire a pensé la modernité de manière radicalement sceptique*, *Wikipédia à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* proposé et édité par David Rabouan, Le Magazine Littéraire, no. 383 (juin 2008), p. 27 [n. s.].

(55) Eric Cheyette, "De la lecture à l'histoire interprétative," dans: *Nietzsche aujourd'hui?* tome 2 *Maxime Bruché, colloque international de Cergy-la-valle en juillet 1992* (Paris: Union générale d'éditions, 1993), p. 403.

يخضع بيته أن خطر الوعي الأخلاقي في الأخلاقية، وأنه مصداق للحياة، وأنه يفتح ويحمي ما يحمي ظنون الفلاسفة والبشر عمومًا أمّا نظفته به ويكاد يكون مستثنى في تلويع الفلسفة من جهة ملامسته العمق ذلك ما داله مبراهي "بُنا في الوقت نفسه في مستوى الكشف بطريقة أعمق عن النقد المستبعد الذي عنه بيته بشأن الوعي الأخلاقي التقليدي: أي الأخلاق"⁽⁵⁴⁾، إذا كانت هذه بعض العلامات للذقة على تجديد النقد العلمي، مما هو إدّ موضوعه الذي يستهدفه بالتشخيص؟

رابعًا: ما الذي يستهدفه النقد الجذري؟

يبل النقد هشاشة كثير من المقولات والمضامين العلمية غير أن سنكتفي، ولضرورة منهجية، بمسألة العقل والحقلية. بداية، يكشف التمهيد النقدي عائلتي كيميائيات "استقرار بيته سلطان العقل"⁽⁵⁵⁾، ولكي تكون جلدية، فإن "العكرة الفلسفية القائمة تقوم، بدمك، على فكرة غا من أفكار الفلسفة القائمة المفعول المكري، أو المبدعة على نحو مستحدث، كما أنها نحل محلها أحيانًا وجعل الفكرة منهفتة، بمعنى استهداف صورة التفكير المحلق الذي لا يرتاب عادة بشأن ذاته. ومن ثم، فإن شروط النقد الحق والإبداع الحق هي نفسها، فهي تقوم على تصور فكر ماء، يفرض منه مستقًا، وهي بداية جعل التفكير داخل العكر هي"⁽⁵⁶⁾، وإن التفكير لا يتدك من التحرك على ذاته بما فيه الكفاية إلا إذا أمست بالمحسوس من النقد والسرقي بمقيدة الإيمان الفلسفي من أمن الأوثان المكرية، والأدراك المخلقة، التي لا يتؤكد بيته في استهدافها ذلك أن كن وثن عالية، وعالية القوم الفلسفية هي المدعية: الإيمان بمسجلات العنق السقي ومعالجته

(54) Robert Merle, *Qu'est-ce que Philosophie? L'Éthique et la Science*, U. Philosophie Paris Armand Colin, 1997, p. 162.

(55) ريمون غرش، "بيته والحقيقة" الفكر العربي المعاصر، المجلد 192-193 (2010)، ص 15.

(56) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 2^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 189.

وفي الواقع، "لا يعترض ميتشه على العقل بإطلاق، إنما يعترض على العمل للعلمي"⁽⁵⁹⁾. بل من يجزئ من الفلاسفة (إلى حدٍّ يومنا هذا) على "انتشال العقل والعقلانية حتى لو تخيّر استعمال المعردات الصادمة"⁽⁶⁰⁾ لكل نقد علمي؟

أما التفكير الفلسفي البشري، فاحتهد، كاشفاً كيف "أصبحت صناعة الحقيقة بدقيّة ما كان فلسفاً إلى حدٍّ الآن في الأعلى، وإنّ من يهجم ما كان قد دُفّر ميسطر عسى أن يميّ يديه شيء ما"⁽⁶¹⁾. لكن، ما الذي يحميه وضع العقلانية وكلّ جليتها موضع النقد؟

لقد تمكّن ميتشه من تشخيص هشاشة هذه العقلانية الضلّية ذات الخجب الكانطي ومع ذلك، لم يعلن صراحةً "نهاية الكانطية"⁽⁶²⁾ وفقاً للمصنعة التي اعتادها بعض فلاسفة السق. ثمّ إنّ اعتماده "كيفية التسلسل بصريّات المصرفة"⁽⁶³⁾ هو الذي أبان من محرومية الوعي الأخلاقي للعقلانية المعاصرة. أضف إلى ذلك كنهه حقاً "يتخفى وراء فناع المعاليم العقلانية من سبيح العنكبوت ممثلاً للموت المتربّص. ولكن ما الذي ينادي به ميتشه بدل ذلك؟ أين يكمن الخروج من المأزق الذي أوصلنا إليه بقده الزلزال الكالي؟"⁽⁶⁴⁾ ما الذي يحميه الموت المتربّص؟ أهو شيء آخر غير روح العقلانية ومضاميتها؟ وما

(59) بور الدّين الشّافعي، ميتشه ونقد المعاصرة، سلسلة أطروحات (نوس)، دار المعرفة للنشر، (2005)، ص 391

(60) مايكل ناتر، ميتشه مقدّمه قصيرة جداً، ترجمة مروّة عبد السلام، مراجعة عبد الحميد عبد المولى (المطبعة، مؤسسة هنادي للتعليم والثقافة 2013)، ص 45

(61) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1. Le Cas Wagner "pourquoi je suis un dandin," § 8, p. 349

(62) Michel Onizy, *Le Sageur nigoyne. Du bon usage de Nietzsche*, édition essai (Paris) Le Livre de poche. 2010, p. 69.

(63) هو عنوان فريحي لكتاب حسن الأوتان. يُنظر Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1. Le Cas Wagner, p. 57

(64) جورج ريناني، وحالات داخل الفلسفة الفريحية (بيروت دار المتحجب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، (1999)، ص 115 [بجزموف]

حسب أن تكون هذه المضامين؟ إنها أخلاقيات الحماسة للبشرية الحائدة في
أعمال جون إرندا الأتندر⁽⁶⁵⁾

إنّ العقلانيّة أخلاقيّة، وذلك ما كشفت عنه فلسفة نشته. لذلك، يستطيع فهم
التدبير الثقافي للتقاليد ملشور، إلى المنصر الطبيعي في العقلانيّة، والأخلاق
والحقيقة والموت. إنّه عنصر مركّب: العريز، المناهضة للحياة، والمنفعة المرمية
ونقد بيش دولور، كف لا يقع بينه بتقد تقوله الكلمة الفلسفة على نحو مجرد
وهي نظره، وليس للتقد شيئاً ولا يقول شيئاً طالما يكتمى بالقول الأخلاق
الحقيقيّة نسحر من الأخلاق⁽⁶⁶⁾، لم يفعل للتقد شيئاً طالما لم يتناول الحقيقة
بالذات، وللمعرفة الحقيقيّة، والأخلاق الحقيقيّة، والدين الحقيقي⁽⁶⁷⁾، فما
الحقيقي الذي يكتم عنه التقد الجبري في الوعي الأخلاقي للعقلانيّة الحديثة؟

طالما حاولت النزعة العقلانيّة المتمهدة التسويق لمكرة أنها تسمو عن
المراكز وتتجود من جلايينها، إلّا أنّ بينه سرعان ما يبين، بدوره، في المقابل،
أنّ الوعي الأخلاقي لتلك العقلانيّة إنّما هو وعي - قناع. ومن وظائف هذه
الأخير الحرص على إخماد المراكز، تلك التي تحسّس الإظهار⁽⁶⁸⁾ في ملمحها

(65) مقال إرندا الأتندر، هنا على معنى عبارة الجبري في المحافظة على ذاته، ومن موقع عليّ "عن
المظهورات الضميرة للخير والأشر"

Gilles Volle. Introduction à *Monarchie*, Fabienne Zanone (1984), le point philosophique, 2^{ème} éd.
(Paris/Bruxelles: De Boeck, 1999), p. 125.

إنظر أيضاً صفحات 124-127. إنظر الموضع الذي تجلوه بينه لدى شوبنهاور بشأن الإرادة وعلاقتها
بـ "الجبري" و"الليبي" في

Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans le nature*, Edmund Goss (trad. de 44), 2^{ème} éd (Paris:
Quarante/Presses universitaires de France, 1986), pp. 83-85

(66) إيمان بشار: "La vraie morale se mesure de la morale" المجلد في فلسفة بأسكال الأخلاق.

Benoît Pascal, *Penser. Léon Schenkerling (1874-1921)*, le livre du poète (Paris: L'Édition générale
française, 1972), p. 4, p. 4.

(67) دولور، ص 115-116

(68) يمكن الرجوع إلى هذا النص وما تلاه من الفصل نفسه، وتعبيراً إلى "فطرة" الشالط لمبدأ
لقدس الأخلاق منحه وحترقته خلفه مظهر، بقم بينه يكتك في الأفكار بعد الإتيان نفسها منضلة
برصها شيئاً.

Orfay p. 72

الرافع في العالم. لذلك، لا يعتبر للتقدم البشري للأخلاق عن دأه، إذ،
بوصوح كمحترق مداء من أجل قسم أخرى بليله للصم الملية للتشاور، وإنما كترد
اعتار للمراتر عموماً، وللمراتر العذولته خصوصاً^(٢٠٠)

على هذا الأساس، تستحيل الأخلاق في ظر "فلسفة المطرقة"، بدورها،
إلى لا أخلاق مروح الأخلاق لا إتية، وبالمثل، فإن روح الإنقا لأحلاية
ومن ثم، "مائلًا أخلاقيه عند مشه هي بهذا المعنى ثورة على أوضاع أخلاقية
معيشة سابقة في عصره [..] فليلاً دائماً أن مذكر أن التقد الأخلاقي بمصر
كان بصح على مواضع ضغيب معينة في ذلك العصر، رأى نيشه أنها هي
التي تميزه، وتصيح أخلاقه بصيغة راهنة^(٢٠١)؛ ذلك أن العصر كان عصرًا
مشتر، على شتى صوف الثريص، وتعلق مشاعر العباد، ونجدة سلاطين
البلاد وأداة ذلك إظهار القيم الأخلاقية بمظهر الطفولية والبهاء التام فضلاً
عن توثيقها^(٢٠٢)، وجعلها أيقونات معرفية وقيمية، والارتقاء بها إلى درجة
المعايير الأكسيولوجية المثلى.

أما صوف التأكيد المتبادلة في جوف الأخلاق، فهي من المعدن ذاته، وما
أدهم التراحم البشري إلا من منتمات مكارم الأخلاق في حياصات التكافل
لاجتماعي الخرقاء، وهي توالف المتكف في بلاط السياسي باللائحة الأخلاقية
دانها باسم المساهمة في "الديمقراطية النشاركية" في السياسات المغشوشة
بطهم الرماذية. ويخالف المقاربة الأخلاقية لروح من المشاعر البشرية المعقولة
لطبيعتها، فإن المقاربة الجيولوجية الجديدة السئاة، فلسفة ما وراء البحر والشر
تكشف عن تسطيع الوعي الأخلاقي للوقوف البشرية وبناء عليه، فإن "ما يميز
بشش من الأخلاقيس هو أنه حاول التحرر من الأحكام الأخلاقية المسبقة التي

(٢٠٠) Mouni, p. 62

(٢٠١) زكرياء ص ٨٦

(٢٠٢) أنظر ما تنولاه في هذا الإنجاء

Abderrezak Abdi, *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Moutamad*. Fouad Haddad (dir.), 'Tunsi'
Faculté des lettres et sciences humaines de Kénouba, 2006), pp. 62-65, 125-128.

يعين بها الكل صحتها إنَّ النوعي الأخلاقي، يورث تنشئه، صدى⁽⁷²⁾ ويبدو أنَّ
هكذا صدى هو مقولات العمل الزاعمة منذ ديكاوس، خصوصًا أنَّها روح
المسفة ومصمونها

خامسًا: ملحق تحذير النقد التقويم المراتبي للقيم

يبدو جليًا ممَّا تقدَّم تناوله أنَّ صيغة ما من النقد قد استهلكت عصرًا جديدًا
من التفكير الفلسفي، لأنَّ معظم صيغ النقد السابقة اعتكفت على نحو يكون يكون
كليًا، سياقًا إستمولوجيًا، وحيث الأرتهان المسبق في مقولة الحقيقة ومسبها
ثنائية الحظفي والحاطن. إلَّا أنَّ النقد حتى من جهة اللسان، هو قرر ونميز
وغريزة وتنبُّط وحيلة، على غرار التحديد الوارد عند الفيورر آبادي⁽⁷³⁾ أمَّا وجه
الجدَّة في ما نؤكِّد عليه المنس الفلسفي النشوي من نقد، فيتمثَّل في إيلاء إدانة
القيم أولويَّة قصوى (بما في ذلك قيمة الحظفي وقيمة الحاطن)؛ فالسبب التقليدي
هنا هو سياق أكسيولوجي⁽⁷⁴⁾ يقول هيرمانس: "لقد اقتنع بنشئه أنَّ النقد التقليدي
للمعرفة من كائن إلى شوبهاور إنَّما يقوم على الأداء غير قابل للتحقق، وهو
تأثُّل الذات العارفة في نفسها، ممَّا يحسِّي بإثارة نوع من النقد"⁽⁷⁵⁾

(72) Angèle Krames-Bariena, *Thèmes de structure dans l'œuvre de Nietzsche, thèmes et structures* (Paris: Lettres modernes, 1957), p. 37

(73) يُنظر هذا التحديد "النقد خلاف الشيء، وسيرُّ النظم ومبرها كالنقد والانتقاد والتأنيب
وإعطاء التأنيب والتأنيب بالإصبع في الجواب، وقد يفسر التأنيب بمطالبة أيَّ معتقد في الحق، والوارد من
الفراسخ والعتاش الفخر من الشيء، ولدهم المصنوع .. وبما أنَّه يُنقد لأنَّ لا بناءً الشيء كماله وألقد
الشيء أوزق، وألقد النظم نصبتها .. وبما أنَّه يُنقد .. مجيد الشيء محدد في مصوب الفيورر آبادي؛
للقاموس المحيط، ج 9 (بيروت: دار الجيل، 1962)، ص 354-355

(74) هذا المفهوم من اشتقاق الفيلسوف الألماني نيكولاي هارتمان (Hartmann) (وينا 1862-فريبرج
1950) يُنظر المنهج التالي: علم القيمة بـ *Wertlehre* (إنَّها تدعى بهذه التسمية لهارتمان)، يُنظر جان-
بول درمر، فلسفة القيمة، ترجمة عادل العمارة سلسلة ودي طبعًا (بيروت: عريجات للدراسات والطباعة،
2001)، حاشي 15

(75) بورغيس هارمان، السرقة والمصلحة، ترجمة جورج كزوة (بيروت: معهد الإنماء العربي،
1998)، ص 189

وخلالها إما ذهب إليه بعضهم في قرارات متسرعة، وأجانبًا عن طريق المعرفة والتسامح⁽⁷⁶⁾، فإن "تقد ينشأ ليس سلباً محضاً"⁽⁷⁷⁾، بل هو عكس ذلك، مد توحيدي⁽⁷⁸⁾ شأن ومؤسس في مواصل التاريخ الفلسفي للألحى لقد التزم ينشأ ضمن سياق التفكير المراتبي بعمليات التمييز والتجميع والتدقيق وتحييد الزدء عن الجيد ولا غرامة فلسفي في ذلك إذا علمنا أن "الأصل" لا شعاعي للكلمة فقد يشد على فعل الغرز والتقرير⁽⁷⁹⁾ لكن، أين يتم هذا التقد العائم على "المعز والتقرير"؟ فإنه يتم داخل أفق الحياة والفكر والإسناد والروابط والعوامل، إنه لرحب أفاق البشرية وحدة الضرورة والتاريخ، مما عاد ماركس هو التأقد الوحيد للتاريخ ومقومه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإنما يرى بعض قراء ينشأ أنه تجاوز - بمقاييس العمق - في التأقد ما أنتجه ماركس

وفي هذا الغرض، يقول مرنسوا لاويال: "النتج ينشأ على محور أكثر صرامة من ماركس، إمكانية التأقد، إنها وظيفة حقيقية داخلية لضرورة التاريخ ولاستعادته"⁽⁸⁰⁾؛ فهي عمق هذه الضرورة التاريخية، ومن جهة ثرحال ينشأ الدائم في بعض لوطان أوروبا، يكون عاجس الغيم وقلها هو الذي سمح له أكثر من غيره بعدد معنى التأقد الجدوي وتمعله. ألا تعني عبارة "قلب جميع

(76) يُنظر بشأن هذه المعرفة والتسود الأخرى: ياروخ سبرودا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، سلسلة لؤوميات الديال (توس: دار الجنوب للنشر)، ص 40-47

(77) Reboul, p. 25

(78) يؤكد ينشأ إيجابية هذه بالقول: "متما تلمس معنا الكندي، فإنه ليس عيلاً، ولا غير شخصي، إنه في الأغلب، إجمالاً، دليل على أن قوى حية تعمل فيها مستندة لبلوغ فشرها: فذلك فكر ونحن مضطرب لذلك، طاعة شيء ما يريد قبة أن يحيا وقد تأقد، شيء ما رؤسا كل سبيله، رؤسا كل لا موله بذلك لتعني هذه الملائمة الجيدة للذء" فريدريك ينشأ المعلم الجيد، ترجمه سعاد حرب (بيروت: دار المنصب العربي للدراسات والنشر والتوزيع)، 2001، فقرة 307، ص 170

(79) Gérard Deleuze, "Le Peuple, critique de la critique," dans: Béchir Kerdas (dir), Critique et vérité, actes du colloque (Kairouan, Août 1998) (Tunis: La Loi savoir, La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007), p. 207.

(80) François Laruelle, *Metaphysics against Heidegger: Tables pour une politique Métaphysique* (Paris: Payot/Boulevard Saint-Germain, 1977), p. 112.

القيم "عزيمه على فررها ونصب قشورها ولو بالواجب؟ لكس في محاصره نلت القيم الأخلاقية بالتقيد إقبالاً على الحياة "في ما وراء النخيل والشر؟ ألا يتهي ذلك إلى نزاع غلالة الوثيق منها، فيعتبر نقلاً جذرياً؟

تبيناً لذلك، فإن القلب، مما هو حد أي فعل مشخص تعويضي، هو إعادة تشكيل مراتبة للقيم على أن يكون معيار المرر توير الحياة والشعور بها ليس مائى جذريه التقيد من هذه الكلمة "جميع" لو "كل"؟ ألم يقل نيتشه "في العمى، يبدو أن ليس هناك وجود لشيء آخر يمكن فعله سوى قلب قيمة كل القيم" (11)؟ ألا يمي هذا ألا قيمة مستتة من معول التقيد، وأن فيه العيم نفع يعرف تحت طاقته؟ مستتج، إذاً، أن الجزرية هي هذا الكل المستهدف بالتقيد فجميع القيم حاضنة لـ "الفكر الحر" (12)، وأساس ذلك قيمة القيم نفسها مما المتزع هنا؟ إنه عنصر الخلفقة الذي طالما أنكر عليه نيتشه المستندع إزاء الحياة. "الأخلاق معتزة بغيرها" وعن يلقى بالأخلاق عارية اكتشف بالضربة ذاتها بفس كل قيمة اعتقد فيها، لو هو اعتقد فيها كذلك؛ إنه ما عاد يرى شيئاً جديراً بالتقدير في أكثر الأنماط البشرية تبجيلاً، وحتى قد يمشاء، فشم يرى نوع الوحوش الأكثر فتكاً، فثابة لأنها نفس (13).

ولكن نيتشه على دراية بأن التفكير الفلسفي المنصوع في نصوص مكنونة (وقد أودعت التاريخ) سيكون في متناول جمهور الملاسفة، وأن الفلسفة، نيت لذلك، لا تستزع موقفاً لها في التاريخ (ألا بعدئذها ومتانتها وعاليتها ألبيت هذه الأبعاد-الشروط هي عين إتضاها؟ غادب العقل-الثاقف وتقويمه هما الإتيقا والتقيد).

يعلم نيتشه، في مقابل ذلك، أن "كل فلسفة هي فلسفة واجهة، ذلكم حكم المتوحد ثقة شيء ما اعتباطي في فعل توفيقه هنا حتى أن يثبعت إلى الوراء

(11) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1: *Le Cas Wagner*, "pourquoi l'école de si bons livres?" § 1, p. 777, [n. 2].

(12) Nietzsche "Par-delà bien et mal," 2^{ème} partie: *L'Esprit libre*, p. 41.

(13) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1: *Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, pp. 348-349.

وس حوله، وفي فعل توفقه هنا عن مريد من النحر في اتجاه الأمام وإبعاده
بعائسه؛ وإنه لينجّل الارتياب أيضًا في هذا المكان: إنَّ كلَّ «سبعة ثواري أيضًا
سمعه، وكلُّ رأي هو أيضًا خافق، وكلّ كلام هو أيضًا قناع»⁽⁸⁴⁾ تلك، إنَّه،
خصائص العقل الفلسفي تبقا لتحميصه فكيف يشابك الارتاعي والثقدي في
حكمه؟ وكيف لهما أن يغرضا في التربة ذاتها؟ ألا يقتضي ذلك فلسفًا-
ماثيًا؟ وعلى أيِّ نحو يمكن التقد الفلسفي أن يتصرَّ نقدًا إيجابيًا؟ من ثمَّ تكشف
إنَّ ما يجعل من التمدُّ التجريبي نقدًا إيجابيًا، في الأساس، هو صلته بآداب العصر
الفلسفي وحكمته هبَّيم يمثل المنظر الإيجابي للممارسة النقدية البنّوية؟
وهو بلعك الفلسفي ما يكفي من الأهلية الذهبية والنسبة والأدبية لترفع عن
مألوف المزايدات النقدية⁽⁸⁵⁾ التي يعتمدها بعض الفلاسفة؟

تكشف الممارسة النقدية أنَّ الفلسفة بعد ذاتها تُحتم عليها تجاوز ذاتها،
ولتلك لعبة خطيرة لا يقوى عليها إلاَّ صديق الحكمة، ذلك الذي ينسب إلى
الحكمة، لكن مثلما ينسب المرء إلى قناع لا يقي حيايه؛ ذلك الذي يجعل
الحكمة تخدم أهدافًا جديدة، عربية وخطرة وقليلة الحكمة في الواقع إلى أبعد
الحدود. إنَّه يريد أن تتجاوز نفسها وأن تتجاوز⁽⁸⁶⁾ فما إيجابية هذا التجاور؟
وما الذي يعتمد تجاوره؟ وكيف يتحدُّ النقد مظهر التجاور؟

قد يبدو التجاور نفسه صليبةً نقديةً فوامها الترفع الإنثي من النزول
بالمفلسي منزلةً دويّةً ثمَّ إنَّ التجاور ترفع عن ظليد العناد الفكري المراجعي
والنفسبي الذي يسلم عن وثوقية، وأحيانًا، عن ملاحظة تُمكن الفكرة الفلسفية من
صاحبها. في هذا السياق، يهتر نيشه هي موقف إنثي إيجابي من مفترضات
الحوار المتأدّب في أعين لحظات الممارسة النقدية الجندرية؛ ولهذا يدفع

(84) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: "Qu'est-ce que est autocratique?" § 280 p. 204.

(85) لا يعني الاكتفاء بفراد، دلوور في هذا المقام أنه المفكر الوحيد أو القارئ الاستثنائي لفلسفة نيشه
لحسب وإنما يعني أيضًا تحكُّم إلى ترفع نيشه عن مزاحمة الفلاسفة بالتقد في ما وراء المواقف
الأخلاقية، وهو ما يتلصّب أؤلاً مع تفكير نيشه المصطلح من روعة المنقطة في الكثرة والتكثير، ثم لصفة
هذا الترفع الإنثي بخصوصية يبحث.

(86) دلوور، ص 11

كثير من الناس فيلسوفًا ثا، لأنّ هدفه غير هدفهم إنهم أولئك الذين لا يعوس
لا من بعيد وفي المقابل، فإنّ من يستمتع بمخالطة كبار الناس إنّ يستمتع
على نحو مسال بالأمّلاخ على تلكم الأساق حتى لو كانت حاطة
بالتام^(١٦٦) فكيف يتعلّق النقد إذا؟

يتحدّد النقد النيشوي في صيغه مزدوجة، إحداهما بالشك من جهة ، لا
بعيه، والأخرى بالإيجاب من جهة ما يعيه فعلاً ومن ههنا الحدّين يؤسّس
النقد الجدري مع ينشئه لقوة الفعل بدلاً من اللقوة الأخرى المعهودة أحياناً
لدى بعض الفلاسفة. وده العمل؛ فالشك في النقد هو ما لا يطبق على المهنة
الصفيّة النيشوية، لأنّ النقد ليس عملاً ارتكاسياً أمّا الحدّ الموجب من
تعريف النقد، فهو الفعل المبتاء والمؤسّس لرفعة أدبيّة في التفكير تقتضيها حكمة
العقل الفلسفي الأرستراطي. فلا يكون "النقد ردّ فعل للضعفة، بل التمييز
النقدي من سيط وجود فاعل. المهاجم وليس الانتقام، العداويّة الطبعيّة الخاصّة
بطريقة وجود البحث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخلّل الكمال من دونه إنّ
طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصّة بالفلاسفة، لأنّ يطرح على نفسه بالضبط
استخدام المنصر التفاضلي بوصفه ماقداً ومبدعاً، وبالتالي مطرقة"^(١٦٧). إذا، ما
الضرورة الفلسفيّة التي تقضي بربط وثيق بين عنصرَي "النقدي" و"التفاضلي"
في تفكير ينش؟

إنّ القول بالتفاضل والالتزام به ميزاناً في التصلف، وتقويم القيم، هو من
جس التفكير المراتبي بما هو تفكير إيجابي فهل تؤسّس جدريّة النقد العقل
إيجابيّة هذا النقد؟ بضمح نرقّي التفكير المراتبي بدانه عتاً في أخلاق الخير
والشر من تطاهي بين قوى ارتكاسيّة، فيحرّر الحس النقدي ليمتوقع في ما
وراء مشاعر الضعفة والمحد والرقية في الانتقام بما هي أخلاقيّات مبروجه
بعلن النفس التوضيّة. وعلى هذا الأسس، تتبين من لزوم الرفعة الإيجابيّة في

(١٦٦) Friedrich Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, tome I, vol 2 *Œuvres posthumes* (1870-1873), Giorgio Colli & Mazzino Montanari (Textes et variantes établis), Jean-Louis Bédie, Michel Haar & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 2003), p. 209.

(١٦٧) دلولر، ص ٢

التقدُّد أن ليس العصر التفاضلي تقدُّدًا لقمة القيم، من دون أن يكون أبضاً العصر الإيجابي لإبداع ثأ كذا، لا يتصوّر ينشأ التقدُّد لهذا ودُّ فعل، بل فعلاً يعارض ينشأ نشاط التقدُّد الانتقام والحق أو الضعيفة^(٩٧) فهل يكون من عامية المسعة أن تستعير عن المعنى المرصّي والفكري التقاد؟ وما المعنى المسمي الذي سمي منه أدب التقدُّد فضيلة الإتيقة وصورته الإيجابية؟

ربما يُعْتَرَّ عند ينشأ تقدُّدًا كليًا من جهة موسوعيته، التي تُبَيِّنُ عنها تعدُّدية القيم المستهدفة بالحركة التعويكة المشحّنة للأسس الأخلاقية والمرصّبة للقيم الحديثة كلها لقد كان القول التقدي في القيم قولًا مؤسّسًا من جهة افتدائه على جعلها مبسطة دونما حجب أو ستارة تحمي حفاظها لأخلاقيات أساسًا من ثأ، وإنّ فلسفة القيم، كما يؤسّسها ويتصوّرُها، هي الإنجاز الحفيلي بالتقدُّد، الطريقة الوحيدة لإنجاز التقدُّد الكلي؛ أي صبح الفلسفة بضرّيات مطرقة ويستتبع مفهوم المقيمة، في الواقع، قلبيًا تقدُّدًا^(٩٨). فما المدي يؤمّن فلسفياً إنجاز القلب الكلي لجميع القيم؟ لقد ارتقى ينشأ بتقدُّد الأخلاق مند الجنبالوجيا إلى مرتبة الاستشكال المتفصيل على فلاسفة عصر الحداثة الأوروبية. وبناء عليه، كانت المهمة الفلسفية المتميّزة بحركة التقدُّد، بوصفه قوّة خفلة، هي استواء القيم عمومًا، والأخلاق خصوصًا، بوصفها مشكلاتًا فلسفيًا قائم الذات.

نتيجة لذلك، تمكّنت فلسفة ينشأ من تأسيس جغرافيا-فلسفية بقول والكتابة في التقييم الفلسفيّ والألفظيّ خير أن المكر البشوي لا يتبدع من لدن خيالاته أوهاننا، وإنما يبدع فيثا، ويصبح مشكلات فلسفية تتحمل صفة المشكلات النظرية. ومثّل عند التقييم مشكلاتًا فلسفية بعدد ذاته، وهو المشكل الرئيس لتوضيح الإيجابي والتقدي. أمّا المشكلة التقديّة، فهي التالية قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، إذا مشكلة خالفها^(٩٩). فكيف تمكّنت الفلسفة تاريخيًا من خلق القيم؟ هل كان ذلك بدافع حوسّ الحداثة الفكرية المدفوعة

(٩٧) المرجع نفسه

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٤

(٩٩) المرجع نفسه

بمفصول المعرفي، أم بصراحه التكرار والقول الفلسفي؟ ألا تنهي الفلسفة دورها إلى قضاء للشجالات المفكرو والمحاورة؟ وهل تكون الفلسفة عنها بمنأى عن صرامة النقد المجزئي بوصفه حواراً مصوناً؟

سادساً: تجذير النقد أساساً في المحاوراة الفلسفية

ما الذي نميه المحاوراة الفلسفية التي يمكن الفلسفة إنشائها مع ذاتها؟ أن تكون بالبعد المصلح على تصويب أسسها ومناهجها و"عقائدها"؟ وما الذي يصعب في هذا الاتجاه من أمرين اثنين يعزم النقد تريلهما بالتساوي أولهما نقد الفلسفة، وآخرهما نقد الفلاسفة؟ ثمة وجهتا حور متساوئتان مضافين النقد ذاته يحدهما دولور: "الفلسفة النقدية حركتان مترابطتان. سبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى فهم؛ لكن كذلك سبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلها ويفرر قيمتها. إننا نعرف إلى صراع بينه المردوج ضد أولئك الذين يُقرون القيم خارج النقد، مكتسبين بجردهم الموجود أو بنقد الأشياء باسم فهم سائكة، من أمثال إماملي الفلسفة"⁽⁹²⁾، كانط وشوبنهاور؛ لكن كذلك ضد من يتقدرون القيم أو يحترمونها، بجعلها نشئت من وقائع بسيطة، من وقائع موضوعية مرهومة، وهم السمعانيون العلماء"⁽⁹³⁾. ومن ثم، أيس نقد الفلسفة على عرج نظرها في القيم، أنما نقد الفلاسفة، فمرده إلى عدم فهمهم الحركة النقدية في مستوى القيم

١ - محاوراة الفلسفة لذاتها

كان الغرض الرئيس لمعظم المعارف الفلسفية غرضاً معرفياً، وهذه ما أبهى على انظر الفلسفي في المعرفة في حدود إستيمولوجية عادية. أنما ما يصلح من هذه المعارف للحياة، فلم يحفظ بالمتولة التي يُفترض أن يعودها.

(92) هيربيرت بين، ضمن العلماء، في جيش، ما ورد في غير والفكر، الفصل الخامس، رقم 1 و2 من 72-173

(93) يُنظر المرجع حبه، فترة 204، ص 155-158 دولور، ص 6

وَرَدُّ ذلكَ إلى أنَّ هاجسَ التَّأسيسِ السَّفي للمعارقة، وتأسيسِ مجلسِ الحقيقةِ بالعلماء، قد حالَا دونَ استنباتِ الفلاسفةِ في الحياتي.

في هذا المقام من إعراسِ المعرفةِ الفلسفيَّةِ الكلاسيكيةِ عن الحياة، يقولُ بيته "ومي الفلسفةُ خاصَّةٌ، بما هي قَمَّةُ هرمِ العلومِ علَّته، فإنَّ السؤالَ عن فائدةِ المعرفةِ عاتَّةٌ يرى فيه يُطرحُ نصفه لا لإجابته، ولا شعورًا بتأخُّدِ كلِّ فلسفةٍ على نفسها مَهَمَّةً منحها أعظمُ الفلاسفةِ"⁽⁹⁴⁾. لم يكنْ لعلميةِ بيته إلا أن تُبني على ترابه أعمقُها فِلسَفةُ الحِطَّة، وهي إلى حدٍّ ما نربةُ العقلائيَّين، المبتاعيرِنيَّةِ الديكارِبيةِ والنقليةِ الكانطيةِ وجماعهما التربةُ التي تحيَّرُ الضدَّ الفلسفيَ الجذريَ هدمَ أسسها، فالبناء على أنقاضها وهذا يعني، هبنا، أنَّ "نقدَ بيته في أواخرِ القرونِ الماضيِ [الثاسعَ عشرًا] للعقلانيَّةِ نقدَ جذريٍّ طالَ الأسسَ التي قامَ عليها كلُّ التراثِ الفلسفيِّ للإنسانيةِ تقريبًا، ولم تبقِ العلومُ الوضعيةُ من تجريدهِ الألدِّعِ وسعريتهِ"⁽⁹⁵⁾ ويُستخلصُ من هذا أنَّ النقدَ الفلسفيَّ يمسُكُ بموضوعاتِ نظره حدًّا أسسها، وتلكَ صورةٌ من ضُورِ جذريتهِ

لم تكنْ مسألةُ الأسسِ في القرونِ الثاسعِ عشرِ لتحصلُ العلومُ الرياضيةُ فحسبَ وإنما لتشملُ الفكرَ الفلسفيَّ أيضًا وبناءً عليه، فإنَّ الأساسَ المتينَ لنباءِ في نظرِ بيته هو ما انطلقَ مَفْدُما من الفعلِ على قاعدةِ نواشِجِ الحياتيِّ والفلسفيِّ في تجربةِ التفكيرِ. وحيثما يوجدُ هابنا، رباطٌ وثيقٌ بينَ حياةِ الفكرِ وفكرِ الحياةِ، تقننرُ الفلسفةُ على مقاومةِ المَهزَّاتِ والأزماتِ وفي ذلكَ عينُ التواشِجِ بينَ شُعِ الفكرِ والحياةِ والأهمُّا هير أنَّ خلافَ ذلكَ هو ما كانَ الفكرَ الفلسفيَّ السَّفي للعقلانيَّةِ الحديثةِ ولوَّحًا بالبناءِ عليه. و"في نهايةِ التحليلِ، يعتبرُ بيته كلَّ عقلانيَّةِ الأساقِ الفلسفيةِ مجرَّه أنسجةً صكَّوتِ تنظرُ لانقضاءِ على فربستها بعدَ أن يجهتُ دماها التَّشديدَ، هنا بالأسسِ العقلانيِّ للفلسفةِ شاملِ كاملي، وليسَ مجرَّدُ نقدٍ يهتدِ إلى إجراءِ إصلاحٍ معينٍ"⁽⁹⁶⁾. فهلْ يقومُ

(94) بيته، إلهي مرط في إنشائه، قرة 6، ص 26

(95) ريتاني، ص 112

(96) المرجع نفسه ص 115

لنقد على الإمساك بما في الفكر من لوثان بلغت حدَّ الإقامة في الأسس (حصولها الميتافيزيقية منها والتقليدية)، لم لأنَّ للنقد تمحُّص في صلاحية البناء على التهم المعرفية، والإسراف في تكثيف المعارف وإبداءها في تاريخ الأناس الفعَّية؟

كان النقد فكتنا في نظر الكانتية على الخطر من الوقوع في مربع (مربع) على الأثر) مع الفكر للكسي، الذي كان ممكناً تلايب الفكر الفلسفي منذ العصر الوسيط ولعلَّ نقد العقل هو ما عرجت به العقلانية نحو أفق فكري لا يزعم براءة النقد من المسيحية، "بيما ينصبُّ النقد عند بيته على حالة الفكر التي تسبق تأسيس الأساق"⁽⁹²⁾. فما الاستيعاب الفلسفي لتطوُّل الفكر نقدًا مع بيته؟

بدايةً، تقتضي إعادة النظر الفلسفي في الإنسان مع بيته تجاوزاً لنواصيل سؤال ماهية الإنسان الكانطي، جماع أسئلة الفلسفة. وإذا كان هذا السؤال هو مدار نظر الأنثروبولوجيا، وأنه سيظلُّ سؤالاً حياً بوجه من الوجود، للفكر الكسي ومنسجماً معه. أمّا خطأ الفلسفة الأنثروبولوجية في هذا المقام، فكان من في التعاضل من تعددية أبعاد الإنسان في ما يتخطى المنطق الثنائي بلخير والشرا والإنسان في نظر النقد الفلسفي هو "هذه النألية من اللا-إنسان وما فوق الإنسان"⁽⁹³⁾، فالصورة الحق للإنسان في الفلسفة النقدية تساهم في تخطئة (فلسفة الشائقة ونقدها. أمّا مراد بفصل المعرفة الفلسفية الحديثة بالإنسان، فهو إلى انعدام المقدرة لديها على وصف ما في الإنساني من تشابك مع اللاإنساني. تلكم هي الطهينة العسية-الدهية للحق التي لم تجرؤ بعض فلسفات السُّنن الواقعة تحت حِفْل الفكر الكسي-اليهودي على الاعتراف بها و"في الواقع،

(92) Gilles Deleuze, *Nietzsche: Genealogie de l'éthique, commentaires philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2009), p. 15.

(93) بيته: في جنالوجيا الأخلاق المظلة الأولى: "المعز والمُعزى"، "الكريم والأقيم"، فقرة 4. ص 28. أمّا مثال هذا الإنسان فهو نابليون، بحسب بيته. يُنظر تمجيده له بوصفه سياسياً في

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II: Fragments posthumes*, 7 [27], p. 262. Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II: Fragments posthumes* (Printemps-automne 1884) Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Laury (trad.). Paris: Gallimard, 1983, 25 [188], p. 77.

بواحد ينشئ للمعضمين المعرفة الفلسفة الكلاسيكية، وذلك من جهة جبهة الفلسفة الحق للإنسان كما تصوّره بنسبه⁽⁹⁹⁾. ثمة، إنَّه ما يشترع للفلسفة محاوره ذاتها بقدّية، غير أنَّ التحدّد يكون تقريباً، حيث يتوحد عصر الزمان والنسب؛ رفض الشك من فكر فلسفي، والدفاع عن معانيه من علله التي أورثه إياها العصر. عسى أن تعاضد فلسفة عصر بعينه ما إنَّ تنسب إلى ذاتها نقد

أند المعرفة للحقلي، فقيم هي الأخرى المحيطة على محاوره الفلسفة لذاتها نقدية، وندك من جهة إصرافها بالخطأ في تقدير بعض فلسفات عصرها، ولا سيما منها المزعج الشكومي من فلسفة شوبنهاور؛ إذ اعتقد بنسبه أنَّه تمثل حق معرفه فلسفة مقتدرة على تعاطي أصوب الفكر المتعاضد من أوند العصر، وأوراد قيمة العدمية الموروثة عن عصر انحطاط البدانة وتحدث الانحطاط؛ ذلك أنَّ الفكر للكسي أحكم توجه حدانة العدمية السلبية (مباشرة أو من خلف ستارة لعقلانية) فكان توجهها مخلّقة لأموال العالم والسياسة والأورات والأشياء. أمّا ما اتحد به بنسبه من فلسفة عصره، فهو التفافها إلى عصر الرجولة والبأس، بحسب اعتراعه. كتبت أعتبر المنشأوم الفلسفي للقرن التاسع عشر على أنَّه عارض تفكير أشد حراً من تفكير القرن الثامن عشر، عصر هيوم وكانط وكومبهاك والحشيين، على أنَّه مؤثر لنشجاعة أشد بأشأ، لحيوية أشد انتصاراً؛ لدرجة كنت أعتبر المعرفة الأساسية كالفاهية المحيطة لخصارتنا؛ كنت أرى فيها نوعاً من التبدل الأشد كلفة، والأشدّ بلا، والأشدّ خطراً، لهذه التدافع، ولكنه أيضاً، وبفضل وفرة، وهاهنا الشرحية⁽¹⁰⁰⁾ وعموماً، يتهي بنسبه إلى تحرير الفلسفة، وما انتسب إليها من أهل عصره ومؤثانه.

إنَّ وقوع الفلسفة تحت وزر التأطير المؤسسي هو ما شكّل سياجاً أو طوقاً يحمي من مفعول الفلسفة النقدي؛ عيّد أن كانت الفلسفة مناصرة مع الكنيسة، أصبحت سالمة مع مؤسسات الحصار، ولا سيما السياسية منها. ولهدا، فإنَّ "كلّ ممارسة حديثة للفلسفة محيطة داخل سمة اطلاع وعبئة،

(99) Mirzakh, p. 63

(100) ينسب، العالم الحقل، الكتاب الخامس، فترة 370، من 230 231

ودلت بطريقة سياسية ودينية مرتبطة بالحكومات والكنائس والجامعات والأحلاق والآراء الثابتة والمجبن البشري. إن هذه الممارسة الفلسفية تكفي بالثبوت لـ"أو بالأحرى: معنى زمن"⁽¹⁰¹⁾ فهل تصير الفلسفة أصدون لمجرد التأسي على من كتبها وشقها؟ ألا نحرم معاذيل الفلسفة بارتجاج ملكة الحس العبدى لدى الممارسة أنفسهم؟ هلا يكون للفيلسوف مفتاح في الأساس، في حق الفلسفة وشؤونها العبدى؟ أليس قصور الفيلسوف من قصور المفسر نفسه؟ وما الذي شرع لتبشيره الحديث عن قصور في شيوخه العلامة؟

2 - معاصرة الفلسفة

يتعلق النقد الفلسفي بالمعاصر لذاته حقاً بالفيلسوف أكثر منه بالفلسفة؛ فالدافع هو نفسه مادة النقد المجتري. ويعد ذلك، بحسب بنش، إلى تمليك العربية لأسباب الوحي لعمه. وفي ذلك يقول: "حين أطلت النظر إلى أصابع الفلسفة، وقرأت بين سطورهم بما فيه الكفاية، قلت لنفسي: على المرء أن يحسب القسم الأكبر من التفكير الواعي نفسه من ضمن الأعمال المعطية، وينطبق هذا حتى على التفكير الفلسفي"⁽¹⁰²⁾

أليس ما يُحدث الرُّجعة في جوف الفكر ومفاصله هو اعتباره على هذا النحو من التشخيص؟ ربما لا يكون نبش محققاً من جهة نظره إلى فكر الفيلسوف على أنه تعبير عن خواطر لم تُقر على تصرف طبيعي لرغباتها وفي الواقع، كل رغبة تشكو من فقر الإنشاع جزئياً أو كلياً هي رغبة مستعصية على المغالبة؛ فصورها واندماعاتها هائلاً ما لا تتصير في شأيا العمل القويم. وبهاء عهده، فإن "لفكر الفيلسوف توجه عميق معظم تفكيره الواعي ونصته في سجن مبعثة"⁽¹⁰³⁾. وإذا كان أمر الفكر الفلسفي على هذا النحو، فكيف يمكننا فهم مضاميه؟

(101) فريديك بنش، الفلسفة في العصر المائوي الإفريقي، ترجمه سهيل القش، تقديم ميشال بوكو، ط 2 بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص 45
(102) بنش، في تحقيقات الفلسفة،قرة 3، ص 24
(103) المرجع نفسه

يرى ينتشه أنَّ ما يتوقَّر عليه فكر الفيلسوف المعاصر له، والشايق أيضاً، هو لعبة متعاقبة العناصر من مزايا الأكلون المتولدة والمتصارعة، فكل صور أفكار الفلاسفة من جهة لتتظلم عناصرها اللَّاحِظَة ومظاهرها بمرحلة الفكر الموروث بمران العقل الضَّارم. غير أنَّ حقيقة الأمر خلاف ذلك، حيث ينتهي الفلاسفة، في نظر التَّنَد الجندري، بعنوان التلوين، وحسباً الزماني منها، فتتوارى صرامة شحوص الفلاسفة بين ثنائياتها ومن ثمَّ يرى ينتشه أنَّ لدى المتعلمين حول الواقع كلَّهم، هؤلاء الذين لا جديد ولا أصل عندهم غير هذا التزويج⁽¹⁰⁴⁾. على هذا النحو، يبلغ حدَّة التَّنَد الجندري للفلاسفة حدَّ اعتبار ينتشه أخطاء الفلاسفة شتى، ولكنَّها واحدة من جهة ما تشكوه من هور عكري، لأنَّ الشك ودهم الانشغال إليه بحمَّاسان الفلاسفة ومحرَّرينهم (وربَّما من حيث لا يشعرون بعضهم بذلك) على بُعْد الوقوع في الخطأ المشب.

إن من الفلاسفة من يستبِدُّ به بعض أوهام المنطق، فيعتقد أنَّ إنتاج معارف منطقية هو انشغال الفيلسوف الذي يعني أنَّ يفهم به لغاته، فيحسب ينتشه، "إلى يومنا هذا لم يوجد فيلسوف لم تتحوَّل الفلسفة على يديه إلى مديح للمعرفة، وعلى هذا المستوى على الأقل يكون كلُّ واحد منهم مغافلاً، بما هو مطالب بإضفاء طابع المائدة العظيمة على هذه الأخيرة. إنَّهم جميعهم واقعون تحت الشيطان المستبد للمنطق والمنطق تعالو في جوهره"⁽¹⁰⁵⁾. علاوة على ذلك، فإنَّ الخطأ المعيب هو ابتعاد الفكر ذاته عن ترميز مواطن الحياة الفكرية المتأدبة بأداب الأسباج الأوستراطيس. لذلك، يصر الفيلسوف عن الوقت والمطاء، فخطأ الفكر الحق هو ما يمكن الحياة أن تفسه منه من تحس تدبير والتقدير على الفعل، وبسط للفكر في كثرته عن صلب للرأي العام والحس المشترك. الفيلسوف الحق هو الذي يُنرِّد في الفكر، برَّجحات المحقول لديه، بين ما هو من قبيل المكر وما ليس منها. وثباتاً لذلك، يمكن قوِّض صور الفكر ومظاهر الإنثفا عداً من أخطاء الفكر ومطالب الإنثفا. ومن ثمَّ، ينترقى التَّنَد الجندري حدَّ

(104) الطومبيج نفسه، فقرة 10، ص 32.

(105) ينتشه، إيماني، معرط في إنشائه، فقرة 6، ص 28.

نحطه سبق الفيلسوف، لأنَّ -الإنسان الفلسفي ليس صحيحه كُليَّة إلا بالنسبة إلى الذين أنسوها- فالفلاسفة اللاحقون لا يرون فيها عادة سوى خطأ كبير واحد، بينما يرى فيها المعكرون الأقل شيئاً مجموعة من الأخطاء والاضغاث^(١٥٦)، مما الذي يبعث عليه بالنظر إلى ما يُنتظر من الفيلسوف؟ أهو تعميل الفكر في صميم الحياة وترجمة الحياني والمنسبط من الفكر؟

يوثق النقد الجدوي إلى حضور الفيلسوف، لا من جهة قصور الفكر بل بحسب، وإنما من جهة أسلوب التفكير أيضاً. ولعلَّ ما يثير إحيائيَّة النقد هو اعتبار بنشع عوج الأسلوب في التفكير والحياة من هوج الحضارة فيها، ومن ثمَّ تتميَّز المهمة التي تقع، إنَّه على هاتق الفيلسوف داخل حضارة أصيلة بوحدة أسلوبها، فلا يمكن أن تُستخلص ببساطة من الشُّروط المُرَّانة لوجوده ولا من تجارب، ذلك أنَّا لا نميش داخل هكذا حضارة^(١٥٧)، إنَّه نصف سلبية الحضارة الطامعة بتأطيرها (ويكون ذلك في الغالب لامرئياً) للفكر والثقافة والعلوم في الاتجاه الذي يجعلها كلها في انسجام وسلم معها، إلا أنَّ الفكر الفلسفي الحق هو الذي يشدُّ إلى ما به يكون مستقلاً في مركزه لجبروتة تقدمه.

سابقاً: استقلالية الفلسفة التقليديَّة

ما السمكيات الفلسفيَّة التي تؤمِّن بها الفلسفة استقلاليَّتها؟ وهُم نسنفل؟ وكيف تنتهي بذلك إلى إجلال ذاتها وقومها وقوع في العُجب؟ تشهد بعض وقائع تاريخ الفكر الفلسفي عادة على متاربع العلاقات العسيرة التي للفيلسوف - إنَّه لم يكن محمَّداً بحضارة العلماء - مع فكرة المدينة، أي مع عبره من النَّاس، ومع المطلق المحمَّط الذي يُفَرِّقُهُ بصورته^(١٥٨). فهل معهم من ذلك أنَّ الفلسفة كانت دهم كبرى الأسماء في تاريخ الحضارة ومؤسَّساتها؟

(١٥٦) بنشع، الفلسفة في العصر الفلسفي، ص 27

(١٥٧) المرجع نفسه، ص 43

(١٥٨) مروس ميرلو بونتي، تحريف الحكمة، ترجمة وتقديم محمد محبوب (بوس دار ليد)،

1995، ص 22

يكاد يُنجم معظم شواخ فلسفه ميتشه على استقلاليتها بفكرها تجاه كل مسيح من كل بشر نابح أو عيب ولعن يقول أوديف: "نظرًا إلى أن الميتوية ديب عقيده رسميّة، فقد احتضنت شهره الفلسفة التّجديّة المستقلّة التي تسو عروق عرود المراععات التّظنّيّة والأفيلولوجيّة والسياسة" (109). قول يُرَدُّ ذلك إلى بحث ميتشه جهرًا-فلسفيًا لو حقًا من التّفكير يتعرّد به عن سائر الحقول الأخرى؟ وكيف بقوى الفيلسوف على الجوع إلى أمق فكري في ما وراء الشائد من لأعاق التّضخّطة والمؤشّات اليكّة الواقعة؟

ربما يكون من المعلوم في الفكر الفلسفي، خاصّة الحديث منه والمعاصر، عصر منهج عيسويّ ما لطريقه مؤقّنة للاستقلالية؛ ففي عصر بداية هيمنة الصرع العلمي (ولا سيما الوضعوي منه)، يقوم الموقف الفلسفي التّجدي مع ميتشه على "رفض أن تُختصر الحياة والطّبيعة بكلّ ظواهرها في صيغ علميّة يتداولها الطّبيعة والعلمنة في ما بينهم؛ ذلك لأنّ أيّة ظاهرة تحمي كلّ شؤنة الحياة المتبدّلة التي لا يمكن لأية صيغة علميّة مهما بلغت من الدّقّة أن تُحيّط بها" (110).

على هذا الأساس، تنأى الفلسفة التّجديّة بذاتها محاطة الوقوع في حظيرة خفض مفعول الكلمة وتجريد حدّتها وبذلك يثبت ميتشه استقلالية الفلسفة حتى لا تحاططها طرائق لبّي الفكر من أجل حلّقة المديّة. وهكذا، فإنّ فهم استقلاليّة الفكر هو التحلّل من مزقّ الارتهان في الآخرين على شاكلة ما يكون المدهون تجاه دائيتهم؛ ذلك أنّ الدّين بشكل إلزاميّ أدبيّ وفلسفيّ للمبشرين حتى لا يجرّوا على انتقاد دائته.

ودرّة لكلّ نتيجة، فإنّ الفلسفة التّجديّة هي التي تنتهي بضربها استقلاليتها إلى جلال ذاتها ومن ثَمّ تُنقّس ميتشه، ريادة على هذا، طريقة جديدة في التّفكير (111). فكيف تَرُدُّ الفلسفة الاعتبار إلى ذاتها بهذه البجّة؟ وبأيّ معنى

(109) ستيان أوديف، على غروب يودلفش، ترجمة نواد أليوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1982)، ص 10.

(110) دوتاني، ص 112. [تشيديننا نحن]

(111) جمال مرج، ميتشه الفيلسوف الفتر (لدار اليكّة إفريقيا الشرق، 2003)، ص 29.

يحرص التفكير النقدي عادةً على إجلال كبار أهل الفكر؟ وهل في إجلال
العلاسه بعضهم لحض ما يندأ عنهم "شبهه" النقد؟

لا بعيد مراس النقد مثلما هي الحال لدى أهل الرأي ومحبي الطوب، أن
النقد هو ردة الفعل السلية أو المخذ أو ما تجاوز عمومًا أدبيته للعمل وأحكامه،
بل إنه الرأع الفكري العنيف والشديد للكشف عن أخطاء العلاسه وأنهم
ولأ أن النقد لا يمي في هذا المعام من أصول إتقاف الفكر^(١١٢) جحد العلسوف،
شأن غيره من الفلاسه. إذًا، إن لدى منته ما يعيد إتقاف الممارسه النقدية تجاه
العلمه والعلاسه، ومن ذلك قوله. "لقد كان فيتافورس وأنيادوفافس بعاملان
بعصهما بمس الإجلال ما عوى الإنساني"^(١١٣) فهل يعني الإجلال نوفر العلفه
النقدية المستقلة على أنماس إتقفة؟ وكيف يكون إجلال العلمه لدانها من قِيل
ممنضبات الصرامة النقدية؟

يعني الإجلال هنا إكرام الفلاسه للعلمه في شحوصهم ومعارثهم
الفكرية "بيدائية"، فالمحاوله الفلسفية الناشئة بين أهل أرستقراطية بعض
نؤس لأرفع حوار ممكي، وذلك هو قوام حافية الفكر وكلما كان الفكر أكثر
نقدًا، تمزأت في النقد معه صفة الجدرفة تناسب، إذًا، صرامة الروح النقدي
واكبار الفكر ومعظمه وهكذا، إن -على الفلاسه أن تناول التفاف الروحي
بصورة صارمة عبر المقرون: بهذا، تكون المحصورة القائمة لكل ما هو كبير^(١١٤)
فهل يكون تعصيب الفكر النقدي ذاته من شأن استقلالية نقده وإجلاله ذاته؟
ما ذكره ينته بشأن بعض فلاسه الإغريق كان من قِيل رجة المحاورات
الفلسفية التي هي كلمة مشرقة من درجة ثانية، وأرفع بدورها من سائر الكلم
البشري اليومي. بشأن إتقاف الزوابط الفكرية بين الفلاسه، يقول "إن الجابرة
يتخاطبون عبر مسافات التفاربع المشرفة، ويستمر حوارهم الزفيع بين الأفكار
دون أن يحدف صفوه الأفرام المستهزوه والصاعبون الذين ما يزالون يرحلون

(١١٢) يمكن عبار استقلالية العلمه النقدية أصلاً من هذه الأصول.

(١١٣) بيت، الفلعه في العصر النقدي، ص 64-65.

(14) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études d'épistémologie*, Angèle Kremer-Marietti
(trad. int et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1999), § 34, p. 46.

محتهم»^(١١٦). لَمَّا ما يعرضه التَّغْدِ العُلُفِيّ لِليَتَشَوِي هو أنَّ بِلَ النَّظَرِ المُتَبَادِلِ
بِينَ العِلَاسَةِ، هُنَّ بِلَ النَّظَرِ العُلُفِيّ لِلشَّعْبِ. وَلَمَّا كَانَ مَتَشَهُ يَرَى هِي فِلَسَفَةُ
العَصْرِ صَحَبَ الفِكرَ وَالتَّنَاقُفَ، فَإِنَّهُ يَرَى، مَعًا لَذَلِكَ، أَنَّ حَقِيقَةَ مَا أُنْتَجَ
العِلَاسَةِ هُوَ مِ قَبِيلِ فِكرِ الجُمهُورِ عِلَاسَاتِ تَمَرُّ العِلَاسَةِ التَّحْدِيثِيَّةِ مِنَ الشَّعْبِ
وَالجُمهُورِ؟

يُكشِفُ الشَّحِيصُ التَّحْدِيّ الَّذِي أَنَاءَ يَتَشَهُ عَمَّا فِي اللُّوْثَانِ بَيْنَ العِلَاسَةِ
وَالشَّعْبِ مِ صَمَمِ المَاحِجَةِ المُتَبَادِلَةِ. وَتَوُفِّي هَذِهِ الأَخِيرَةِ صَمَمٌ لَقِيَ بِعِيَةِ مِيسَةِ
العَمَلِ المُقَانِومِ هُوَ ذَا لَقِيَ المُرُومَةِ وَالشُّعُورِ بِتَلُّ الفَاقَاتِ وَتَوَفِيرِ الأَحْرَ. رِيَادَةُ عَلَى
ذَلِكَ، بِشَابِكِ بِلِ التَّمَكُّرِ التَّحْدِيّ فِي مِيتِ المَدِينَةِ نَفْسَهَا مَعَ تَقْلِيدِ تَوَفِيرِ الشَّعْبِ
هَذَا الَّذِي يَسْرِعُ لِلْعِلَاسَةِ حُضُورَهَا فَتَوُفِّي عَاقِبَتَهَا وَبِحَسَبِ بِنْتَشَهُ، تَلِيتِ لَدَبِ
فِلَسَفَةِ شَعْبِيَّةِ بَسِيلَةٍ، لَأَنَّا لَا مِثْلَكَ مَفْهُومًا بَسِيلًا لِلشَّعْبِ إِذْ فَحَسَبْنَا الشَّعْبِيَّةَ
لِلشَّعْبِ، وَلَيْسَ لِلْجُمهُورِ^(١١٧). فَمَا هُوَ التَّغْمُّ العُلُفِيّ مِ تَوَفِيرِ الشَّعْبِ؟ يَرَى
التَّغْدِ العُلُفِيّ الجَلُوبِي لَنْ المِيعَرَةِ قَدْ تَقِيضُ عَنِ شَعْبِ دُونَ أُغْرٍ فِلِيسَتِ
الشُّعُوبِ كَلْفَهَا جَلِيدِيَّةً بِالإِعْجَابِ أَوْ قَادِرَةٍ عَلَى تَوَلِيدِ عَظِيمِ الأُمُورِ وَلِهَذَا
الاعْتِبَارِ، «هَذَا الشَّعْبُ الَّذِي يَصِيرُ وَاعِيًا بِمَخَاطَرِهِ بِتَنَجِّ المِيعَرَةِ»^(١١٨) لَمَّا تَمَكَّنَتْ
شُعُوبٌ عِلْدًا بِحَسَبِ بِنْتَشَهُ، مِ إِنْجَابِ كِبَارِ المِيعَرِينَ وَالْعُلَمَاءِ. «وَالْمِيعَرَةُ هِي
حَقِيقَةُ الرُّجَالِ المُتَعَالِمِينَ وَالبَّيِّنَاتِينَ لِلنَّارِيعِ، وَالمُحَسِّنِينَ لَتَرْجِيهِ التَّارِيخِ الرَّجُوعَةِ
الَّتِي يَنْهِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهَا بِمَعْرُوفٍ عَنِ كُلِّ وَصَالِيَةٍ»^(١١٩).

(١١٦) بِنْتَشَهُ، الفِلَاسَةُ فِي العَصْرِ العُلُفِيّ، مِ 41-42.

(١١٧) Nietzsche, *Le livre du philosophe*, § 29, p. 44.

(١١٨) Ibid., § 24, p. 42.

(١١٩) هَذَا بِحَسَبِ التَّوَجُّهِ لِليَتَشَوِي فِي فِلَاسَةِ بِنْتَشَهُ فَتَكَرُّهُ إِذْ تَرَى سَوَاحِدَ أَنَّ بِنْتَشَهُ يَنْهِي إِلَى
مُشْرِعِ الاستِغْلَالِيَّةِ مِ دُونَ أَنْ يَتَقَرَّمُ بِهَا مِجَاهَ غَيْرِهِ وَلَقَدْ كَانَتْ فِلَاسَتُهُ مِجَاهَ إِلَيْهَا، وَلَا رَيْبَ، فَإِنَّهُ لَفُصِّ
عَدَمِ رَغْبَةٍ فِي «أَتِبَاعِ» مِثْلَةِ لُومِي لَنَا بِذَلِكَ رَوَدَتْهُ يُنْظَرُ فِرِيدريك بِنْتَشَهُ هَكَذَا نَكَلِّمُ رَوَايَتِ
كُتَابِ مِجْمُوعٍ وَلِئِنْ أَسَدَ، مِ رِجِيَّةٍ عَلَى مُصَالِحِ (كُولُوبِيكُ المَقَاتِلِ) مِ دِلَالِ مَشْهُورَاتِ الجَمَلِ، 2407،
الكُتَابِ الأَوَّلِ، «رِيَادَةِ رَوَايَتِهِ»، قُتِرَ 9-10، مِ 56-58. وَوَالْوَفَاقِ، «إِنَّهَا اسْتِغْلَالِيَّةٌ تَكْثِيرُ بِشُعْبِهَا
لِنَفْسِهِ، وَيُنْهِيهَا بِلِيسَ طَبِيعَةِ الفِرْدِ»

Souchon, p. 1

ماذا يمكن استخلاصه من استنتاجات فلسفية في حاتمة هذا الفصل؟

- يمد النقد الجذري موضوعة القيم والموضوعات المستهدفة عموداً
مرصع أزيمة، يطلول النقد الجذور.

- النقد الجذري مؤسس، ويستهدف فلسفة المثقل

- يطلول المثقّد الأوهام والمثّل والأصنام، وكلّها حائل في أوسع مفهوم
لها القيم.

في الحقيقة، يتمكّن النقد من الفكر والحياة والحضارة والأفئس البشرية.
وهو جذري لجرأته على حلاصة الكلّ، ومن ثمّ إعادة حمل الأسماء، نحن على
المستثبات الحقّ التي تاطرها. وقد شغل نيتشه في عام 1888 النقد بوصفه
سكناً للمثّل التي أضلّها جنس من الفلاسفة يبحث عن الحقيقة، فنلّد على أنّ
في "نقد الأمثلة" يعني أن يبدأ بشكل يحذف لفظ "مثلي" نقد الأشياء
المرفوضة⁽¹⁹⁾، فهي أي المواظي يوجد جماع هذه المثّل؟

يرى نيتشه أنّ الحداثة هي التي تتميّز فيها صيانة مثّل الفلاسفة. لذلك،
ينحو النقد إلى أوسع أفقّ الفكر المعرفي الحديث. ولما كانت الجدلوية النقديّة
تعني في حدّ من حدودها الإيماء بالأسس والأسايد، فإنّ هذه الأخيرة هي
من جهة المنتهى مجموع المؤسسات الزاوية لمكر الحداثة. وبذلك، يكون
النقد اعترافاً صريحاً على التدوير السياسية الحديثة، لأنّ السياسي هو جوهر
المؤسسة الحديثة، وعلى المكسر، يقول نيتشه "نقد الحداثة إنّ مؤسساتنا لا
تساوي شيئاً، هامنا، الكلّ على اتفاق. ومع ذلك، لا يمرى هذا إليها، ولكن إلينا
نعني⁽²⁰⁾."

(19) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XII: *Fragmentes posthumes*, § 100, p. 226

(20) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. I, *Discours de l'homme*, § 79
p. 34

وفي النهاية، فإنَّ أهم ما يملك به النَّقد الجذري رهانًا له هو التحرُّر من صواعق نهضة الإستمولوجية، لِشَدِّ في العقل، إلى الأكسولوجيا النقدية عبر مسألة مفهوم القيمة

أخيرًا، يتجسَّد استكمال النَّقد الجذري في المساءلات التالية هل من الميديهي أنَّ الحدادَّة الفلسفيَّة قادرة على تقديم حقيقي لقيم الأشياء والأفكار والحياة والموت وحرمة العقل وصواب الكلام البشري؟ هل من الصحيح أنَّ اللغة الفلسفيَّة متحررة ومتعافية وطيقة اليد من جهة ما تُجحد من مواقف؟ ومتى نقدر على تشريع للقيم ليكون شرعًا بِنَيْتَةِ لفكر فلسفي مُقبل؟ ومن الذي يقوى على تمثيل النَّقد والاعتراف به عُدة سالبة للأولان ونفسانياتها؟ ومن ثمَّ، هل يمكن القول إنَّه لكي يكون النَّقد حقًا حقيقيًا في معناه لزم أن يُلجَّح إلى القيمة^(١٢١) بل، هل نَبْقى لنا في نظام القيم الفلسفيَّة صها ما به يُفضَّل عصر الحدادَّة على سواه من المعصور الحوالي؟ وما قيمة الحياة والعقل والفكر؟ ومن ذا الذي يتردَّد اليوم، بمطلق الحق في إسناد معاني القيم، وتحميل صورها، ما لا تحمله بطبيعتها؟ أليست العقلانية المستجدة في عصرنا هي سدِّ هواجس الفكر العقلاني، كالأنا والأذات المعكَّرة والسيدة على اللغات؟

١٢١ ٧ Pierre Chassagnon, *Metaphysics as Science* (Paris: Copernic, 1977), p. 99

الفصل السادس

تساوق الاتقيضي والتقدي

«لا تزال أحباء لا تزال أفكر بحي لا أحب أيضاً، بل
ببني أيضاً أن أفكر»^(١)

تقديم

يُحِبُّ معظم آثار بيته على شاكلة ظرات، بعضها متناسق من جهة التسلسل الفكري، وبعضها الآخر مستقل إلا أن الظلمة بينها هو ما يحثني على جميعها من أفكار ومعان مكتملة في معظمها، وإن كانت في غاية الإيجاز، وغير محللة على الطريقة الفلسفية السخية المعهودة. ومع ذلك، فإننا نلاحظ أن معظم ما دؤبه بيته في فواخر حياته الفلسفية معكوم بشيء من التسلسل والتجريب وإحكام التنظيم. أمّا من جهة طول الفقرات، فلو أن كتابته بدأت تأخذ ممّا مطوّلاً أكثر من ذي قبل، فأصبحت الفقرات في الغالب مرتبطة بتسلسل فكري متشاك. غير أن اعتلال البدن منعه من التصادي في كتابة معظم ما دؤبه بشيء من الانتظام مثلما كان يطّلع لي تصميم إرادة الاقتدار الذي كان يوي من خلال معالجة مسائل مختلفة سبق له أن تكلم في معظمها وكتب. لكن، ما الذي جعل بيته يكتب بالشكل السندري الذي انتهجه؟

(١) فريدريك بيته، العلم البطال، ترجمة سعاد حرم (بيروت: دار المنتخب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، الكتاب الرابع، فقرة ٢٧٦، ص ١٥١

لقد يش هو نفسه أولاً أنَّ هذه الشُّذرات ملائمة له باعتباره فيلسوفاً متفانياً، وأنها ثانياً أكثر مسجانية لفيلسوف مرَّحل مثله، وأنها ثالثاً الصيغة الأكثر توازناً مع غلال الصحة والزُّجبات النفسية والعصويَّة، ولمحالمه اللامعة رانفاً سنَّة التَّميق والتَّسيق في نكيعهم المكتوب مع الزُّروح السَّعي للديموم

في المقابل، فإنَّ بنيتَه السَّلم يكن يضع حدوداً معيَّنة لتعكيره، بل يترك «المكرة تظهر تلقائياً دون أن يعوها عاقل، ويلبونها كما حطرب دهم»⁽¹⁾ وبناء عليه، يكاد يكون الاتِّصاف حاصلاً على أنَّ بنيتَه كتب بكيانه ولحمه ودمه⁽²⁾، كتب الشُّذرات تولُّدًا مع الحياة الصَّائرة بهرَّاتها ومهرجاتها وآمالها وإحباطاتها وفصولها التَّراجيديَّة كان بنيتَه «يدهو من حلال الشُّذرات إلى الرقص بالقلم والمعرفة دون مبادئ كتابيَّة عسيفة؛ حيث الحياة ليست إلَّا هذا أو ذلك، ليست أبهى أو أسوأ، أو منطقاً أو خيالاً، إلَّما هي أطباق لا تنتهي من ألوان العقل الملون بالحياة المُلَمتَّهة التلوينات التي يكون فيها كلُّ إنسان حيًّا من هذا الوجود له لغته وكتابه الخاصَّة»⁽³⁾

ألَّما ما اضطلع من فكر فلسفيٍّ مكينه الدَّاني، فصرنا نلاحظ تصادفًا به مع ما أُنس من أفكار قليلة للحياة وما عانت من حياة تعمل من جهتها التَّرجمة الفكرية و«بينما أدرك بنيتَه أنَّ فلسفهُ تُعاش وتُختبر عبر القدر الدَّاني للإنسان، هي عادة أقرب إلى أن تبدو غير مسجومة ومتافرة كالحياة نفسها، فقد عزم كذلك أنَّ هذه التناظر نفسه غالبًا ما يصبح أكثر حيويَّة، وبالتالي أكبر قيمة من كلِّ الأنظمة الفكرية المجردة التي جرى سحنها على كرسيٍّ مريح»⁽⁴⁾. وهي ما وراء التقليد

(2) غزاد رجب، بنيتَه، سلسلة الفكر العربي، ط 2 (للتأخر: دار المصروف بصر، 1966)، ص 131
(3) ربيع القوس «كتاب بالقلم، ومنكتف أدِّ القلم حقل. ليس سهلاً بالمرء فهم دم غريب إلَّما أنبت أولئك الفزاة العالَمين» فريدريك بنيتَه، هكذا تكلم ورايدنت. كتاب للجميع ولغير أحد، ترجم على مصباح (كروليب، ألمانيا) مدقق مشوريات الجبل، 2007)، «الكتاب الأوَّل»، «في المرأة والكتابة»، ص 85

(4) رائد نسور، «الشُّعرة الفلسفيَّة كقوَّة لإحداث فتيحة» مجلة كتليات مطبعة، مج 26، العدد 10 (2011)، ص 113

(5) يذكرو لأفريس، بنيتَه ترجمه جورج بيسك، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 67.

المعكري الأكاديمي، اعصر من يشته التحزّر من بعض التصويّلات المؤسّسية التي تُعصبي، عادةً، إلى لوجهات الفكر صمّت أحي من التقليد الذي يسلم منه هو نفسه

وفي هذا المقام يقول "الأحلاقية في الوصيّات التي لا يُفرضُ فيها أيّ عقاب" وكُلّما كانت الحالة أقلّ تطبيقاً بالتعليل عقلص مجال الأحلاق⁽⁷⁾ فما المسوّغات الفلسفيّة الموجبة لتوكيد التناو من الإنثقا والتقد الجندري في المتنوّمة النيثوية؟

أولاً: جماع الإنثقا والتقد الجندري

1 - في جماليّة الأسلوب وطريقة التفكير

كيف تمكّنت فلسفة نيثه من سحت جماليّة أسلوبية⁽⁸⁾ وطريقة في التفكير خاصّتيّ بها؟ ويأتي ممس تشكّلات جماع عنصريّ الإنثقا والتقد الجندري؟ تتمثّل عافية حركة التقد في ديمومة حضورها نجاح أهمّ المسائل التي فُكرت فيها فلسفة نيثه ومشكّل الأسلوب، يدورمه موضوعاً طارله التفتّن العلمي البينثوي؛ إذ نيث له اتعدام الثريّة في الأسلوب المنتهج من فلسفات جدّة، وبذلك أنكر عليها الصّدق لوقوعها في التزييف. وفي نظره أنه "يبقي للأسلوب ألا يرقص"، بتنسيق خاطئ في الاستنتاج والجدلية، الأشياء والأفكار التي توشّح إليها عبر ملك آخر على هذا النحو فتع كانه في أحلافه مزوجه التّمسّي

(6) يلمد التّقاليد التي في تعاطي التفكير، ومنها أيضًا تشكّلات الفيلسوف الألماني

(7) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Auteurs: Passées sur les privilèges moraux. Fragments posthumes. Deutscher Verlag der Wissenschaften 1991, Giorgio Colli & Massimo Mazzino (éditeurs et variétés établis), Jean-Michel (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre première, § 9, p. 22.*

(8) يُنظر "طريقة الأسلوب" (Deutscher Verlag der Wissenschaften)، ونصوصاً تشييده على متن التي: الأزل الذي يبيّن أن يكون ضروريّاً من العبارة: يجب على الأسلوب أن يبقا.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Fragments posthumes (Ed 1991-Printemps 1994), Giorgio Colli & Massimo Mazzino (éditeurs et variétés établis), Asha-Sophie Aubert & Marc de Larosière (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), § 1000, § 1, p. 48.*

وكذلك من 48-50: يُنظر في تعيل الأسلوب لفكرة، وتعمل الإكهام على الحياة ناكراً (فكرة مكشّفة)، ومنها "الأسلوب الكبير" - *le grand style*.

السطحي وإتقاناً هزيمت منسجرت تعطي مثلاً أكثر راحة. يجب ألا تستر ولا أن
تغير طبيعة السؤال الفعلي الذي أت من خلاله أفكارنا إن الكتب الأعمى
والأبقى سيكون لها دوراً، ولا ريب، شيء ما من الخاصّة الشذرية^(٩)

لأن أهم ما ينبغي بيّنه ليرازمه هنا، احتمالاً أسلوب الكتابة الشذرية بدلاً
من أساليب المصاح والأخذ والزد والكتابة الرهانية؛ بل ربّما لا يرى هو نفسه
حاجة إلى البرهنة تطلّماً منه لإنتاج الآخرين، خصوصاً من نحرهم تملكه
لا جتراراً. لذلك، مره يؤكد أن "كلّ القواعد المميّزة للأسلوب تولد من ها"
لقد صيغت نصح، لتحفظ المسافة، لتحظر الوصول إلى مؤلف؛ لنمنع البعض
من المهم وتسمح لآخرين، الأذان التي تملك تناعاً معاً^(١٠)، دلائل
العلمي في وجهة النظر هذه هو العز بين قارئ جيّد وآخر سيّئ.

بحث معظم القراء في الفلسفة، عادةً، عن منطقية بناء النصّ والتشبي
المنطقي الرهاني، وذلك في نصوص طسعة بنفي عنها نيشته جمادية
الأسلوب. فما الذي يؤكّد، إذك، اعتزامه تشييل أسلوب اللغة الفلسفيّة
الشّاعرة؟ والكلمة التقديّة المعرجة خصوصاً؟ أليس تكثيف الفكرة من شأن
أسلوب الكتابة المقطعية؟

بوجه من الوجوه يمكن المشي أن يساعد على تكثيف الفكرة، ويمكن
عند نيشته ألا يكون رياضة من أجل الجميّة^(١١) بقدر أن يكون حركة مشطلة
فعلكاً بلعكر ومؤلّفة للتصكير الشوي؛ المشي للتفكير يعني إذا التحرّر من

(٩) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes* (Aurore 1884, Armonia 1885, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Hans Ruloff de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 (31), p. 252.

(١٠) نيشته، العلم الجميل، الكتاب الفلسفي، فترة 388، ص 242.

(١١) كان نيشته يفتد على الحركة الصليبية من خلال رياضة المشي. ومع ذلك، كان في معظم أحوال
حياته المضروباً مثلاً من خارج النص التاريخي السقي والتقليدي الذي ألهمه سرج، سيرة عالم
الفيلسوف أو ذلك، يمكن الرجوع إلى رواية فلسفية يقول صاحبها إن "نيشته يتجاهل أي سؤال لا يجد
الإجابة عنه" إرمين د يالوم عندما يكي نيشته (الرواية)، ترجمه خالد الجيلي (جندك بيروت منشورات
دار الجمل، 2015)، ص 255. يعني علم تطوّر نيشته كثيراً مع أسئلة طيه حروب بيرير، واحضاره
الحديث منه بالقول "سكون أفضل حلية تعلّمها لي، هي أن ساعطني على فهم النعاه" (ص 403).

الدوعي - دقة الفعل هذه للأنا التي لا تمثل إلا جزءاً ضئيلاً من مشاط البعد،
 بما أن معظم الشاط لا واع، بحسب نيتشه⁽¹²⁾، والحمية عنده لفرد العلة عن
 عامة «مفكر» ثم «أن يكون نيتشه مثلاً كبيراً [. .] لا يكشف عن مجرد أدوار
 حاضبة بمفكر [. .] محسب؛ فهذه الممارسة الدائمة تشهد عكس ذلك تماماً،
 على العكس التي يورد نيتشه إحداثها في طريقة التفكير، وعلى أجناب جديده
 يعهد بها إلى فيلسوف حموي⁽¹³⁾ فلم يكن التسير وحده هو ما عثر في
 الـبلـسوف حركة التفكير والكتابة المقطعة، بل إن ممكن نيتشه كذلك من معه
 اللبنة كان به الأثر الفاعل في صهر المكر، وتكثيها، في أقل ما أمكن من الصبح
 اللعوبة «البيعة والمعترة» وكما يبين بوترق فإن «اللغة وطن التفكير، وطنه
 المسمى عالمي ماهية الفلسفي الخاصة⁽¹⁴⁾» معنى ينشئ للأسلوب أن يردود
 نحننا والتفكير مقدماً؟ هل يكون ذلك بالإسراف في تمحص الكتب والأساق، أم
 بالإنشاء إلى الحياة نفسها؟

بعد لدى نيتشه تصوّراً يقرن بين الأسلوب الحيواني وطريقة التفكير⁽¹⁵⁾.
 هل يلتصق الأسلوب، مثلما عهدناه في سالف الفلسفات الأسبقية، في صيغة
 مسار متجه في بلورة الفكرة وكتابتها وصياغتها؟ وكيف يحتمل هذا الأسلوب
 دلالة مستحددة حين يصبح أسلوباً للحياة؟

في الواقع، لا يقتصر معنى الأسلوب على النظري والمفكري وحدهما،
 وإنما توجب إتقانا التفكير المترجم للحياتي الحديث حتى عن أسلوب في

(12) Jean-Paul Dollé, "Seules les pensées fortes se en overbaient valent quelque chose," Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aime-t-il? Le blogue de l'écriture, no. 383 (janvier 2006), p. 39.

(13) Ibid., p. 38.

(14) Bernard Pauton, *Personne du nihil: Figures et systèmes de Nietzsche* (Paris: Éditions du Seuil, 1971), p. 165.

(15) "نرى إنسانه سألني أن نيتشه متبحر الفلسفة، ووجه تاء لسطوة «حكمة»"

Les Andréas-Salotti, *Friedrich Nietzsche à travers des années*, Jacques Bonnet-Machin (trad.), Émile Fritter (texte établi et présenté), Thomas Phélias (notes), Olivier Monneron (rev. et complètes) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 110.

ننظر، أيضاً، كيف تكون الحكمة «كثير لالاب نيتشه لفئة للاتباع» الكـكـو بهامس، بهـمـه الحياة
 كـكـر أدبي، رحمة معقد هشام (الذكر الـلـهـام إفريقيا الشرق 2008)، ص 24.

الحياة^(١٦)، فينطلي الأسلوب معانيه الثقة والأسية التسقيه مثلما هي الحال في لغة المناهج والبيوم. ولا يتنى ذلك في نظر بيتشه إلا "عندما يمس النظر في التأثير الذي يمارسه ترميز علمي كامل على كل فرد في أسلوب حياته وتمكيره عندما يترك أنه يدخته ويخضه كشمس تشرق له وحده، عندما يقدّر الاستقلالية التي منحها له مواجهة الرأي العام، عندما ترى كم يجعل راضياً عن نفسه، عندما فاضلاً بالعادة وحس الالتصاف، وأنه لا يتوَّكف عن تحويل الشر إلى خير"^(١٧).

وفي المحصلة، إن للأسلوب في هذا السياق رباطاً وثيقاً مع طريقته تفويم الحياتي، لأنّ التفويم طريقة في الحياة، وهو من صميم النظر إلى الحياة من جهتي سادها وبيلها؛ فثقة في التفويم تعظيم للحياة لذلك، إننا "منملك دائماً المنقذات والمواظف والأفكار التي ستتحطها تبناً لطريقة وجودنا أو أسلوب حياتنا ثقة أنباء لا يمكن أن قولها، أو مشعر بها أو تنصوّرهما، وفهم لا يمكن الإيمان بها إلا شرط تفويم الحياة بدناعة والعيش والتفكير بدناعة"^(١٨).

أما العنصر الإيجابي الموجه إلى التفكير في الحياتي، فكأنس في دره الدناعة والابتدال؛ ذلك لأن من باب مخالفة إتينا المعيش إبقاء المرء على لقاء بالحياة خارج مقام الرقعة أدنيا والحكمة عقلاً. يصوغ بيتشه إحصاء الحياة ومساها في قوله "أن يحيا الإنسان على نحو يجعل المرء لا يرى من معنى في الحياة، ذلك هو ما تحوّل الآن معنى للحياة"^(١٩). ولعلّ المهرّات التي عرلتها

(١٦) لا يكاد بين ثلاثة التفكير والحياة والأسلوب. ومرة ذلك إلى أن الفيلسوف اعتبر أن يستلهم من الحياة نفسها معظم طروحات التفكير. يُنظر هذه الفقرة: "أمااد بيتشه، موصفه طبيياً فيلسوفاً، كذا للأسلوب سورة والتفكير" في

Yannis Cotroneo, "Devenir 'Vitaliste': L'enseignement", *Philosophie en corps*, *Magistère Philosophie*, no. hors-série (été 2015), p. 72.

(١٧) بيتشه، العلم الحلال، الكتاب الرابع، فترة 209، ص 198.

(١٨) جيل دومور بيتشه والناشطة ترجمة أمية الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 6.

(١٩) هيربيرت بيتشه، نقيض المسيح، مقال الظلمة على المسيحية ترجمة علي مصباح (بيروت: بدناعة منشورات الحمل، 2011)، فترة 43، ص 95.

حياة بشته، ولا سبباً منها للعلل البدنية والوجدانية، قد طبعت تفكيره، فكان في تضاد مع الوضع الحياتي ويتضح تضاد الأسلوب الحياتي وطريقه التفكير في معظم نصوصه الفلسفية، ومراسلاته الشخصية، لأن "كسبه، باستثناء بعض النصوص، تخاليه من ميزة المؤثرات التي تترابط فيها الأفكار لتؤلف كلاً واحداً وتعزس تفكيراً ينمو بالتدرج، بل هي مجموعات حكم"⁽²⁰⁾ هذا الأسلوب، لشدري هو الذي يستجمع الإيجاز والتكثيف والشفقة، ولا يقصر أحد على اعتماد أسلوب من هذا القيل ومن هنا "القول بالمأثور، الحكمه، شكلان كنت أول ألماني تعلت من خلالهما سيكلاً، إلهما شكلاً "الألمانية" إن تزني هو أن أقول في حشر جمل ما يقوله عبري في كتاب "و لا يقوله عبري في كتاب واحد"⁽²¹⁾، إنذا، ليست للحكم والمقاطع المنطقية هي ما ينفذ الأسلوب جماليته، وإنما الثقافة المعشقة هي التي تقرر الحياة أسلوبها والتفكير طريقته. وعلى هذا الأساس، يرى نيتشه كيف أن "محضاً بعاني مثلاً سببه الثقافة العاقلة، وحيث لا توجد حضارة ذات أسلوب حياتي موحد، لا يستطيع حين يمس الفلسفة أن يقوم بأي شيء عن نظير، حتى ولو جلدت عطرته بحقيقة نفسها بالفلسفة في الشوارع والأسواق"⁽²²⁾ فهو تكون جمالية الأسلوب من التفكير الإيجابي والعكسي.

يبدو أن الوقار الذي يهبه الفيلسوف المؤسس لطراز دفع من الحياة والعكر، تبعاً لحسن دوقه الجمالي وسلامته، هو من توفير الفيلسوف بفلسفي في شخصه سيوة، وتخصص نظرائه؛ فكل ذلك يترجمه الفكر في المكتوب والمقول مشاهير

(20) لويس ديك. فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس جيري (دمشق: منشورات دار الفكر والثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 9

(21) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1, La Côté Nigra: Grégoire des habits, L'Anstien, Eric Bonn, Nietzsche contre Wagner, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes publiés par Jean-Claude Mémetz) (Paris: Gallimard, 2004), "Divagations d'un insouciant," § 58, p. 105.

(22) كريستيان نيتشه، الفلسفة في العصر النازي الإفريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشال موكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص 45

وفي هذا المقام، يضرب لنا تشبه مثلاً أنكسبمدريس الإغريقي، فهو
 "إن رجلاً يطرح مسائل من هذا النوع، وينجو فكره باستمرار، متعاك فوقها
 من معاج لواقع التفكير، لكني يشار بنهضة الأسمى ما وراء الكواكب، لم
 يتبع بالتأكد شكل حلة عادية. نحن نعتقد بالتقليد العائل إن أنكسبمدريس
 كان يسره شيف فائقة الأبهة، وكان يبرهن متصرفاته وعائلته عن احترام
 مأساوي معلوم⁽²³⁾ فما المتظر الإتيقي في أسلوبه؟ يجب يشبه "لقد عثر
 كما كتب وقد كانت طريقته في الكلام لا تمل احتفالية عن طريقته في
 الكلام⁽²⁴⁾."

يمكننا أن نستجع ممًا سبق طرحه تعين المتظر ذاته في الحياة والفكرة
 المصنوعة كتابة، نيكاً لأطلاعنا على حياة يشبه وأثاره؛ بقدر ما كانت الحياة
 جماع لحظات الترحال ووفرة الأفكار المتسارعة الوتيرة، كانت مناظر اللّص
 الفلسفي على ذات المفاس ذاته والمعيش ذاته

2 - حكمة القراءة والكتابة

بدايةً، يُطرح التسأل الملحاح بنشويًا بشأن ما إذا كان من حقّ العصر باسم
 الحقوق الثقافية والتعلمية أن يُنتج الكلّ حقّ تعلم القراءة والكتابة؟ فهل من
 الفلسفي، حقًا، المعرفة على تعلم الناس كلهم أو البات الفردية؟ ألا يقتضي،
 حقيقة، التفاضل المراتبي بين الناس ومختلفة قيمهم الأخلاقية وفروق أهليتهم
 الفلسفية، المحافظة على ضياء أرفع للفكر والكتابة والقراءة؟ بل، هل يحتاج
 العوام، أصلًا، إلى تحصيل فضائل العقل والإتيقا؟ وما ينفع تعلمهم ولهم من
 الأعداء الأخلاقيين لإتيقا الحياة والتكبر؟

يجب يشبه في معظم وجوه هذا الامتشكال الفكري والمفوقي وذلك
 على جهة مرور التكبر الفلسفي من جعل الكلّ مساويًا للكلّ بخصوص ادعاء
 تملك الجميع لمتدبرات فكرية متساوية. ومعاد الإجابة بأن يعدو من حقّ أيّ كان

(23) المرجع نفسه، ص 52-53

(24) المرجع نفسه، ص 53

إن يتعلم القراءة، فذلك ما يبعد مرور الزمن لا الكتابية وحدها، بل والتفكير أيضاً²⁶ فما المخاطر المحتملة أمام دقعة في الحيلة والتفكير تبعاً لمشاغبه أبعاديات القراءة والكتابة؟

يعتد من ينشأ أولاً على ظاهره التعميم الشاسع، لما يعرضي التمسك إليه من تسطيح في الفكر وانتفل في الأخلاقيه وذلك ما يربط في نظره نيقا لهدم الحدود من صموه التمس وأهل الفكر، وعاشتهم وأهل الفاعه اليوم. أليس العقل العليمي أرسطوقراطي الطبع؟ ومن أين لسم العرب البشري أن يحتفظ بمهات؟ وبما عليه، صبعد إدراج الكتابية، تُفرض أهمية القراءة على الكاهن بوصفها قراءة لما لا يُقال؛ إنها ستفرض أعز على الكل، حتى إن كان نكته نعلم للقراءة التي يهيئ أن تسمح بهرم المقاومة أمام التمس المكتوب²⁷ فكيف تنخفض مقاومة الفكر؟

يتوفر التمس الفلسفي عادة على أدوات لإجلال الوجود والدفاع عنه وفي المقابل، تعود الفلسفة للفنثري، وسعها الحياة والفكر معه، كلما جرى تنزيل الكتابة والقراءة مقام المتاع الميسر، والمتاع بين جميع الناس والمنقول لديهم، والمتداول باسم تساوي الحفظ في محصيل الثقافة. واعتباراً لمخاطر إحكام الطوق على الكتابة والقراءة من خلف مقولة التعليم الديمقراطي، يرى ينشأ أن في الإمكان أن يُعتبر البيع والشراء اليوم أمراً عائداً بواز في عموميته من القراءة والكتابة. فكل أمرى حتى لو لم يكن ناجزاً قد جُزب هذا الص، ولا يزال يجره كل يوم نملنا، شأنه شأن أيام الإنسانية البدائية الغابرة، حيث كان كل واحد صياداً، وشمرون يومياً على الصيد²⁸ أليس من قبيل انتهاك إتفا التفكير وحرمة العقل الفلسفي إنزال (إسقاط) الأمور في عبر مثولها الذي هي جذيرة بها؟ وما السبل الأكثر تأمياً لحرمة الكلمة والفكرة الفلسفيين؟

(26) جندى حكماً نكلم وروايت الكتاب الأول، عن القراءة والكتابة، ص 66.

(26) Angèle Kremer-Marietti, *Manuscrit et la rhétorique, commentaires philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2007), pp. 171-172.

(27) ينشأ العلم الجليل الكتاب الأول، قرة 37، ص 57.

إنَّ حسَّ الكتابة، الذي سيُخَيَّرُ منه لاصطناعه والتعبير من خلاله⁽²⁸⁾ عن أفكاره، هو، ثانياً، مبط متحدث، لأنه من صميم لحيمة الجسد الشري أمّا القراءة، فهي من عصي على التولّد الأعظم من البشر. ثمَّ إنَّ الكتابة الفلسفيّة لا تمنح إني سواها علّة لها حتى نعوم؛ إذ هي معلولة لغات كيائها. وسكّ لذلك، من لم تصف للكتابة نفسها، فإنّها لا تعلت من القراءة، ولا تقطع مع التبادل التقليدي بين القراءة والكتابة. وليس أقلّها، إذك كتابة بالحبر، ما لم تشغل كتابة بالدم، وعسى أن تتوقّف عن النظر إلى المكتاب حتى يحيه بقله وجسده⁽²⁹⁾. فلا تميّز إذاً، حكمة القراءة والكتابة في شخص الفيلسوف وبصوره محب، وإنّما تحتل أيضاً هذه الوجهة أو تلك في تمام الناسب ووجهة القارئ وأهليّة (الفكريّة والثقفيّة والسياسيّة ... إلخ)

تقتضي رؤية نظرة بنّته لشخصه الفلسفي وكتابته، بحسب اعترافه، ألا يترك الكاتب كتباً في سح الاختيار إلى وجهة نظر القارئ ومزاجه. وهذا يتبدّل، ثمَّ يجيب قائلًا: تُرى هل مطلق نمارنا هذه طيّب لكم؟ - ولكن ما شأن النّسج بذلك كله! ما شأننا نحن بذلك، نحن الفلاسفة! ...⁽³⁰⁾ لذا، نوجب على القارئ التحلّي بما يكفي من الاستعدادات ليمتلك أسباب القراءة وفلها ولعلّ أهم ما تملكه بنّته معه هو ناصبة اللّغة وتضاريسها وترواتها وتصدّعاتها ومجازاتها. لذلك، يقول ويزمان: "يُعرّف هذه اللّغة بوصفه فن قراءة"⁽³¹⁾ فما المُتَمِّم الفلسفي من اقتدار الفيلسوف-القارئ لكبرى التّصريح الفلسفيّة؟

(28) يُنظر تحليل متّيز بشأن مبرور الكلية المبرّرة في صناعة الكتابة الفلسفيّة عند بنّته، ما لوجهه Jean-Michel Rey, *L'Empire des signes. Lecture de Nietzsche. Pour une philosophie* (Paris: Seuil, 97), pp. 38-40.

(29) Peuman, p. 205.

(30) فريديك بنّته، في "تولوجيا للأخلاق: ترجمة وتقديم فكري السكسي، مراجعته معك منجوب (بوس) دار سناترا المركز الوطني للترجمة (2010)، تصدير، صفة 2، ص 33.

(31) Helis Wismene, "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 2. Passion. colloque international de Cergy-la-valle en juillet 1972* (Paris: Union générale d'Éditions, 1973), p. 331.

يحدد ميتشه، ثالثاً، القراءه التي ترقى بدلتها إلى مرمة النفس غير أن فواده هذا النص هي التفرع على المنصر الثابت في متن فلسفي ما. وفي سياق مرمعه من القراءه لديه، يقول حملنا لى استخرج من كل نسي إلا اللقطه التي شكل حرة من شخصيته التي تعود إلى ذلك الحيز الذي لا يمكن دحسه أو مافسته والذي على التلويح أن يحافظ عليه⁽¹²⁾. فكيف لتتج منه طريقة القراءه هذه والمصكر في ما كان يجرأ؟

نيس العودة إلى كتاب الجيولوجيا ما كان عليه من القراءه في هلايه بنصوص الأخلاق للفلسفة. ثم إن إتيقا التفكير كامة في اعتراف ميتشه بمضيلة العمل الإعدادي في استكمال المسائل الأخلاقية؛ فالاعتراف مضيلة إتيقية، وهو ما أعرب عنه في قوله: «إن لأول دافع على التصريح بشيء من موضوعاتي حول أصل الأخلاق قد أناني من كثب واضح»⁽¹³⁾، نزيه وروصين، بل له رصانة الشيوخ، حيث اعترضني على بحر جلبي لأول مرة نوع مقلوب ومصرف من العرضيات الجيولوجية، هو نوع إنكليزي بأنم معنى الكلمة، وجنسي إليه - بقوة الجاذبية تلك التي تنطوي على كل ما هو مضاد وكل ما هو معاكس⁽¹⁴⁾ - وما الذي يتوفر عليه هذا الكتاب من جدّة؟ يرى ميتشه في نصوص الكتاب نهاية هبة فلسفية بالنظر إلى تطلعاته شأن التأسيس النظري لحياة الإنشاء، والقول فيها وفلاً باستطلبات نسوة النقد المجدي ومآلاته.

أما ذلك الكتاب الذي تحدث عنه ببالغ الإعجاب الفلسفي، فهو أصل المشاهير الأخلاقية⁽¹⁵⁾، وكان مؤلفه هو د. بول راي؛ وسنة ظهوره 1977 ربما لم أقرأ أبداً شيئاً بلغ مني الأمر أن كنت أقول له في نفسي: لا عند كل جملة وكل

(12) ميتشه، الفلسفة في المنصر الفلسفي، ص 36.

(13) يحدد ميتشه الكتاب المهم في قضية الأخلاق.

Paul Ricoeur, *De l'origine des significations morales*, Michel-François Dumort (trad.), Paul-Lucien Assoun (éd. critique), *philosophie d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(14) ميتشه، في جيولوجيا الأخلاق، تصدير،قرة 4، ص 34-35.

نتيجة، كما وقع لي مع هذا الكتاب. وعلى ذلك دون أسياء أو نقاد صر (33)، (36)
 وعلى أي محور اتجهت فنَّ القراءة بروية التفكير ووصالته وإيقاعه في الشخص يشه
 العلمي؟ وهل يمكننا أن نستج من ذلك وجود وثاق لا فكلك له ميس أن نقرا
 بعينه وان نغكر يافضة في حقل الفلسفة؟

ثانياً: فنُّ الكتابة من إيقاع التفكير

في البدء، قد يكون من المألوم الفلسفي ممكن أن يحير أهلية نبش
 الفكرية هي التي تناظرت، فتألفت مع فنُّ الكتابة الذي كان يعتمد، للقراءة
 المثالية تناسب والتفكير الإيجابي الذي لا يجد غصاصة في محاصمة أهل
 الشفقة الأخلاقية⁽³⁴⁾ وإجلال أبحاثها فكيف نتعش في الكتابة الفلسفية

(35) ربما تأثر بنشه بشوبنهاور (1780-1854) أكثر من بول راي (1849-1903)، ولكنه قد
 إثنى على عمل راي من موانع المجلدات لملاتة الشفقة الثلاثية التي تربطها ولويو أندريه سالومي
 (1847-1917) ينظر الإله، ملكا الصلة بين (بنشه) وبين (شوبنهاور) فلها أوضح ظهوراً، لأنه
 كان لشوبنهاور أعظم التأثير على بنشه، ولأنه في، ولزمي طويل، يكون خيرة مهلة من تاريخ نظاره
 الرؤسي⁽³⁶⁾ جمال مرجع، بنشه الفيلسوف الفكثر (الملك البيضاء، إفريقيا الشرق، 2007)، ص 33
 ثالثاً، الهامش رقم 2 للفكرتي "أول بنشه يعني هنا الملائكة الحبيبة التي كانت به عتدلة مع هذا
 المؤلف" بنشه، في جنرالوجيا الأخلاق، تصغير، فترة 9، ص 35 ثالثاً، مؤلف ميشل فوكو العالم
 عن كشف العيب الفلسفي لراي، فقد أعطى بول راي، كغيره من الإنكليز، حينما عظم دسفا
 بكلمة الخطأ - وذلك طسفة تاريخ الأخلاق كله في سباق نفسي وحسب، كما لو أن الكلمات كانت
 دوراً لحظ معانيها والمخالف منازعها والأفكار منطقها، وكما لو أن هذا العالم بأشياءه المكترة
 والمقصودة لم يعرف الاجتناع والمرك والمكر والحقيقة" بنشه، في جنرالوجيا الأخلاق، ص 48.
 أما ما مخالف هذا، التوجه مجدد لدى أندريه سالومي، حيث تحدثت في سلاته علاقة بنشه بالإنكليز
 صموئيل، وراي، خصوصاً في السنوات الأخيرة من السببيلات وبدلية للتأثيرات من القرن التاسع
 عشر ينظر

von Andreas-Salome, Friedrich Nietzsche à sa suite: ses amants, Jacques Derrida-Mélieux (trad.), Ernst
 Pfeiffer (texte établi et préface), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Monod (dir. et complètes) (Paris:
 Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 92-93, sous de la page 93.

(36) بنشه، في جنرالوجيا الأخلاق، تصغير، فترة 9، ص 35
 (37) ينظر نقد التمرؤ البرشري للشفقة الأخلاقية وميلاته في ذلك عند' هابيلك تاتره بنشه: طلمه
 صيرة جمل، مرحمه مروة عيد السلام، مراجعة حبة عبدالمولي (التفخرة مؤسسه عتادوي لتكليم
 والملاحة، 2015)، ص 101-102.

البشرية حركة التعدد وأساس الإيقاع؟ يظهر من خلال المدونة الفلسفية كيف كان "يكتب بالمشروبات والأفكار المنعصلة" (39) [...] وإذا كان مثله قد استخدم هذه التهمة في الكتابة، فلائذ بلدي ذي بدء، على أساس معارضة البعبه بكتابه العنصرية العقلية، التهمة بالقيام، بتروير الطسعة الحق للتعبير (40) فهل يكون الانرام الإيقاعي بالمطاع عن حرمة التعبير الفلسفي هو م تبص بيئته، لاستهزاء بنبأته كتابه ما وإكبار مهابه كتبه أخرى؟

ستؤقصه، على أساس هذه المسألة، عند لارميتين اثنين تحكتنا منظورية بيئته الفلسفية بشأن فن الكتابة وإيقاع التعبير، وهما كبحه حرمة الفلسفي عن داء شبهة الوقوع في التفتية المارحة للمفكر، فانتهج سبيل الكتابة المنطوية، ثم كيف لئ حرمة النصير الحيائي الحال في حركة التعبير هي التي حددت وجهة الكتابة بوصفها انتصاراً لحياة العظمة البشرية، وتوكيداً للإيقاع في التفكير فيه.

- أول المحاذير الفلسفية أن تكبير شأن الكتابة صناعة فلسفية قديمة ولقد اقتدر عليها فلاسفة قبل بيئته، غير أن ما يميز خرد تجربة الكتابة الفلسفية البشرية شاز مضامينها وصورها قياساً بالمألوف الأسقي وبناء عليه، يبدأ بلمت النظر الفلسفي إلى بعض المحاذير بشأن الكتابة، وأزلها مسألة خصوصية الفهم المنتظر لحياتاً من شخص الفارئ لذلك، يرى أننا لا نكتب فقط لكي نفهم، بل أيضاً حتى لا نفهم. لا يمسك كتبه لأن شخصاً ما وجده غامضاً ربما كان هذا الغموض يدخل في نوايا المؤلفه فهو لا يريد أن يكون مضمون من أي كان (41) وبنا لذلك، فإن وضع جنس الفهم من الآخر في الحساب هو من عناصر صون الكتابة الفلسفية. وشهد تلويح الأفكار بقوله بعض القراء في ما لم يقله بعض الكتاب

(39) هذا تعريب من كتابة هيراقليطس.

(40) Philippe Chabot, "Métaphysique" dans: Dominique Fulchreid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 225.

(41) بيئته، المزم الحلالي الكتاب الخامس، قارة 381، ص 242.

أنا نلني المحاذير الفلسفية، فيتعلّق بالوضع الذي يكون عليه الكاتب في أثناء الكتابة والتفكير. وهنا يجيب بنّته فرقاً بين وضع الحلوّس والمشّ، حيث إنه بعد فلوير قال: "لا نستطيع أن نفكر ونكتب إلاّ جلوساً" ما دد صيبتك منبتة، أيها العلمي! فاللحم للقاعد هو بالذات الخطيئة في حق الروح القدس، إنّما لأفكار العاصية هي وجعنا الذي لها قيمة ما⁽⁴¹⁾ فكيف نذكره المفسر، إنّما، أن نمدّد قيمتها في أثناء المشّ والحال أنّ المتسيير إلى الفلسفة من أجل الفكر يكونون وهم في معظمهم جلوس؟

من هنا، يبدو ثالث المحاذير الفلسفية في تجربة الكتابة والتفكير، ويمثّل ذلك في الحرص البتشيوي على عدم الوقوع في ورر الإعياء والعطالة، ذلك أنّ التّسير حركة، والحركة تمرّر في القوى الجسدانية (والفكر واحد منها) الانشراح والانفتاح والتطلّع إلى الآفاق المبعّدة. ومن ثمّ، قد يكون همّس الحيلة البشرية أحياناً من بين لوزم الشّرية المتعاقبة للكلمة والفكرة الفلسفيّتين. وتبنّا لذلك، "يوسع الكتابة إلى تهاداً من كاتبه؛ لأنّها تعبد إحياء هذه المنفعة الأصيلة"⁽⁴²⁾. فما الذي يمكن صنعه من فنّ الكتابة؟

تعبّس الكتابة المقطعية (بموص قصيرة وشذرات وجكّم) إشارات المكرة الفلسفية، وقضاء حدوداتها. ذلك هو النّحر الذي تخثّره الكتابة الفلسفية لداتها في المنن البتشيوي. ويعدّ هذا، أساساً، إلى اعتبار "الكتابة الشّدية" حالة معرفيّة تنشيطيّة نكتيبيّة كلمّة، وبالتالي للفكر، يحاول فيها الكاتب صبّ الطاقة الجسمانيّة للإنسان، حيث، كما قال، "تصحّ للقلبيّ دينة مطاطة إلى الحدّ الذي يقف فيه على أطراف أصابعه"⁽⁴³⁾. كيف تمثّلت، إنّما، حركة التفكير في تجربة الكتابة البتشيوية؟

(41) ميريك يقد، حسن الأوتار: أو كيف عمليّ الفلسفة غزقا بالمطرقة، ترجمة مني صبح (بيروت/ لبنان: منشورات الحبل، 2010)، "تمثال ولواذع"، قرّة 34، ص 69.

[*On ne peut penser en écrire qu'un*] (Gustave Flaubert).

(42) Jean-Paul Dollé, "Trois orphelins à Tunis," [Réponses à la question Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?], Le Magazine littéraire, no. 383 (juillet 2009), p. 37.

(43) ضموه ص 123

لقد أجبر لنا الفيلسوف تدفقات القوى الجدلية الثأوية في معاصر
عصويته البدنية معاملة هي مناسبة داخلي، لتكون كتابةً بالجد. وهذا ما عثر
عنه في ما وراء الخير والأشرف، من خلال معاد قوله: «لا أكسب باليد فقط دمي
هي (أحوى تريد أن تعلمس الكتابة أيضًا شديدة حرة ومقلامة. سأ المجري
تارة عر الحقول. نأره فوق الورقة»⁽⁴⁴⁾ فهل تؤكد حركته الجسد الشبيبة
عموان الصكرة والكلمة المكتوبة في أد؟ وكيف للعقل الفلسفي ألا يرى شيئاً
في اشتقاق الفلسفي من صميم ما نحن الوضع الشري الفلسفي والمحسوس أحياناً؟

إذا كان يشهد على قيمة القراءة والكتابة في أكثر من موضع⁽⁴⁵⁾، فهل
يعني ذلك، بحسب قراءة تأويلية، أنه «عاش حالة عالية من الفلق والعزم جعلت
يصل بفكره إلى كتابة نمرج الحكمة الهادة للمنطق بالجمع للهادر المشاكس
للشعر»⁽⁴⁶⁾؟ وإلى أي درجة يرفع رتبته مستوى الكتابة؟ وبأي معنى «لنبت هذه
الكتابة الإبداعية عن حالت تلك التي عثر عنها في هذه الشذرة العظيمة. ما من
أحد قادر على رفع سماء جديدة إلا من جميعه الخاص»⁽⁴⁷⁾ وما الزهاد
الفلسفي المرموع إلى أفق السماء؟ ومن أين للفكر بالنظر إليه من أسفل لأرض؟

إن ما شكّل طوقاً يشتر حقيقة نشته الفلسفية، خاصة في مجال القيم
الأخلاقية، هو أن المفلس لم تنتج القدر الألام من الفلاسفة ذوي الجراءة
العالية، حتى يقدموا على المحاطرة بالنظر والأقول والكتابة في ما لا يثمر فيه
عادة، وفي ما لا يجعل للعقل الفلسفي إليه في ملأوف نتائج المفكرية. وفي هذا

(44) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر (نصوص)، ترجمة محمد عفيف (بيروت: دار الكتب

الأدبية، 1999)، مقرة 26، ص 114

(45) وضع نيتشه مسكناً معضلاً للتراث والكتابة. وهناك نصيب، كان من مجلة الموز ولأنت عظيمة
الأنبوب مثلما يشتر الزدي من الجيد في هذا المقام. ينظر بقوله جودت عيسى تلميحاً هذا النص من

الكتابات المتكلمة

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I. Considérations ultimes* / et
II David Strauss *l'apôtre et l'Écriture. De l'Éthique et des imperfections de l'histoire pour la vie.*
Fragments posthumes. Édit 1872-1876 1873-1874, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et
variantes établis), Pierre Rieu (édt.), Paris, Gallimard, 1998), [26-1853], p. 323

(46) شعير، ص 139

(47) المراجع نفسه

«سمعنا من الكشف عن فكرة الفلسفي المهيبة، يرى ميتشه أن «من القادر أن ينتج الشريعة كتابًا حيًّا تكون فيه منشودة الحقيقة والبطولة الفلسفية معمورة بالحرية الشجاعة ومع ذلك، فإن استمرار هذا الكتاب أو تلمه ووقوعه في السيل خاصص للصدفة اليائسة، لانغلاق الأفكار المعاجية، لتشجبات وصدحرات يحكمها التغير. إن استمراره خاصص حتى في مهاي المطاف ليد أرهقتها اكتابة أو للذبدان وللمطر»^(٤٤)

لو انحننا المقروء من الأفكار الفلسفية التيتشوية، لما نيتُ يشر فهمها وهضمها، وحتى حقلها أحيانًا؛ فالاختصار في الكتابة وحكمة العقل في تكتيب العكرة وحزمها باليلاغة والمجاز، كل ذلك يجعلها، في معظم الأحيان، غير قابلة للنسيان. ثم إن من حكمة أسلوب ميتشه وفن الكتابة لديه أنه يتيسر لنا، أحيانًا، استئناف النظر في ما تعاطينا معه من مصوحي وأفكار، فبعد بسطها وتحليلها وتلؤلؤها على غير ما سبق. وبهذا الاعتبار، يمكن القول إنه «يظهر بكتابه الشديدة المتكاملة الحصاص (التكتيب القوي، والإيماض للفكرة/ المضمون، والنقطة الشعرية الباردة للشكل) أهم مثال وأفضل»^(٤٥) على الفلاسفة الذين جمعوا بقوة في إنتاج هذا الشاعل مكتابة تقوم على التلاصق والتأخيل، في مغامرة من أهم للمغامرات المكرية الإنسانية حاول فيها أن يكامل بين المتأخيلين دون جدل، من خلال لغة صلبة، لكن جامحة، هز وخمحل بها الأفكار الذهنية»^(٤٦) أليس ما بطول الوثوقية المكرية للأخريين من رجة هو أيضًا نقد جذري لا يقوى عليه إلا بعض الفلاسفات؟

يبدو أن حميية المكتوب في سته إلى الذات للكتابة هي ما يؤصل صورة للمكر وقتًا للكتابة؛ فمن المؤكد أن كتابة الفيلسوف بمصه ودمه هي من أصالة الزباط الوثيف من كن كتب وما كتبت. ومن ثم، فإن «من يكتب دنا

(٤٤) بكنت، النقطة في العصر المعرفي، ص ٤٤-٤٥

(٤٥) الصحيح أهم الأمثلة وأفضلها (لاشر)

(٤٦) لمبوء ص ١٣٣

وأحكام لا يريد أن يقرأ، بل أن يُحفظ عن ظهر قلب⁽⁵¹⁾، لكن، من تظهر
العبود غير ما أصبحت المعين وصمعت الأذن وخلصت به الفكر يزناً، وتُضرة
سحابة وعتراً بها؟ هي الواقع، تتجسد الكلمة الفلسفية اليتيمية في عصر
الحياة التي احتوت، عبّرت عنه مما يلزم من أدب الحكمة وعلى سبيل المثال،
يرى أندريه كليلر أن "محتوى الجباليو جيا يُقرأ كتعبير عن من معش في الكتاب،
الذي هو حسه رابطة معيّنة بالحياة"⁽⁵²⁾.

ثم يعود ما نشته إلى ما كانت عليه تجربة التفكير في بواكيرها الفلسفية
الأولى من ألفة مع الحياة ومع مسطرة المعيش لدى الفيلسوف ومن ثم، فإن
"أول فيلسوف كتب لدى القاصي، أنكسيمندوس، إنما كتب كما يكتب
بالعديد الفيلسوف الحقيقي، نظراً لأن العلامات الخارجية لم تحرره لا من
الموضوعية ولا من البساطة"⁽⁵³⁾.

إن استعمال المرداة هو ما يستقيحه ينشئه جماليًا ويُكره إنقيًا ويدحضه
نفديًا وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله: "ليس حقدي، بل قومي هو الذي يلتهم
حياتي بنهم؟ أه، لقد هذا العقل بدوره مسلًا بالنسبة إلي منذ أن وجدت الرماح
أيضا ذات حقول⁽⁵⁴⁾". فهل يكون ذره نشته للمعاشد عن الحياة والفكر
وجمالية الكلمة الفلسفية هو الذي يحسه بالتمريد، قيامًا بالمتحسّين لبناء
الإنساق، وليسبي النظريات المبرّنة، أحيانًا، إلى قوائم المفكرية الذاتية؟ من
الصحيح أن "يُمكن أن تُظهر مدى دي بده مجرّد معيش"⁽⁵⁵⁾، غير أن
عمن اللبس وما اخترن من أفكار مبيّة هما ما يجعلان "نيتشه يمثل نمطاً لربّما
من المفكرين والكتاب، حشد منعة في الرجوع إليه من أن لاخر"⁽⁵⁶⁾. هما صورة
الحياة المعطّنة في فكّير إنيقي كالذي أنشئت الفلسفة التّقديّة مع ينشء؟

(51) ينشء، هكذا، تكلم روادف الكتاب الأول، من القرعة والكتابة، ص 64

(52) André Chén, *Édipe et l'humanité: Essai sur la modernité* (Paris: Céd. 1989), p. 4.

(53) ينشء، الفلسفة في العصر القساري، ص 50

(54) ينشء هكذا تكلم روادف، الكتاب الثاني، من الرابع، ص 189

(55) Kratochvilová, Metzeler, p. 178.

(56) وغريد، ص 9

ربّما نكون صورة الحياة المقلوقة⁽⁵⁷⁾ من صورة من الكتابة صمها، فهي دلت ألوان وانجاهات مكثرة. يحو التفكير البشوي باتجاه حد صور الفكر على نحو ما يكون عليه بالغ العلم في الرؤية الفلسفية، والإبصار الحسي لإشراف الحكمة الفلسفية⁽⁵⁸⁾ نتيجة لذلك، فإنّ حكمه حتمي يعتمد الضور، إنّهُ تفكير يتّسع بقلّة على لبداع الرّموز لا بصدق وحبكم ينشئه الشدبة الثّمر إنّما نشه حجاره مصقولة يد أنّها لا تنقل معرولة، بل يؤلف في تناسها صمن وحدة الكتاب كلّاً فريداً. لقد أصبح ينشئه مثلاً في من الثّاليف⁽⁵⁹⁾ فما علامات فيّ الكتاب في نصّه العائفي؟

بات من المؤكّد، إذاً، نفرد للكتابة النيشوية بوضع النصّ النّاشر وبعثه في تاريخ الفلسفة عبر أنّ ينشئه ما تمكّن يؤكّد فريدة صلت بتاريخ الأفكار الفلسفية، حيث يقيم لفلسفة سباً مع جنس مخصوص من الفلسفة. وباء عليه، تقيم الكتابة النيشوية باعتبارها تأميلاً فلسفياً حادّاً في تاريخ هذا العصر في ما وراء منطق السّنن الذي تلبس بمعظم للفلسفة ومن ثمّ، "إنّ كتابة الاستدرا والتّورات واعتبار هيراقليطس أقرب إليه من أرسطر يجعل ينشئه وفلسفته في وضع خاص في تاريخ الفلسفة، حتى أنّه يمكن لنا أن نتساءل إن كانت الكتابة النيشوية هي حقاً كتابة فلسفية وخاصة لشروط النصّ العائفي. الفلسفة كسّن والتّحليل المهورمي ومعالجة الإشكاليات بصورة منطقية استدلالية؟⁽⁶⁰⁾ وما الذي يمتّجه ينشئه في فلسفة السّنن؟ إنّهُ التّهم المعرّمي والإشراف في كثره

(57) يُنظر خلال المكتوب بالحية وجمعها في المنطق الثّاليف "يؤدّ باصل الكتاب ضدّ نفسه، يناهض ضدّ الآخرين" برودر ينشئه منطقاً، ص 103 وكذلك ص 104 "يبدّل لأجل أن يكون المرء كاتباً لا يكتف من أن يكون إنسان الحياة اليومية إنّ العيش مع الغير، في حين أنّ المرء قادر بطرّة الفكر وحدها أن يطر طابع بسيط أو معقّد، سيدة أو مثالمة، إنّما يطلب [مادة تكثف في كلّ مرّة]

(58) von Friedrich Nietzsche. *Essays philosophiques complètes, tome VI Ainsi parlait Zarathoustra: un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (éditeurs et variantes établies), Éditions De Grail (trad.) (Paris, Grail, 2004). "Le chant de la danse" pp. 25-27

(59) نفسه، ص 9

(60) راجع العائفي، عزّوده "الكتابة النيشوية والفلسفة"، المحلّة الترميزية للدراسات الفلسفية، العدد 21، 2001، ص 63

الكتابة، كما لو كانت هذه الأخيرة امتيازًا لحرفة لا تحطها صوابط الأسلوب
والتحريك التقليدي-الذاتي.

وفي هذا السياق، يذكرنا بيته بـ"بيكا فانتلا" - هذا الوعد يكتب ويعد
الكتابة بحكمه بعينه، كما لو كان هُتة أن يكتب مُتًا. وأن يتعلم من
نم" (61) إصافه إلى ذلك، يلين بيته أولئك الذين يرمعون بعلم التفكير
ويعلمه تحت سقف صوابط المؤسسة التعليمية غير المتعلم، لأن "تعلم
التفكير في مدرستنا ليس لدينا قط أدنى فكرة عما هو وحتى في الجامعات،
وصولاً إلى بعض من أكبر علماء الفلاسفة، فالمنطق بدأ يتلاشى بوصفه
منظرة، بوصفه ممارسة، بوصفه تقنية" (62) فما التقيت الأسب لتعلم التفكير
في منظور إتيقاء؟

يدرج بيته إيقاعاً فلسفياً مستحدثاً، حيث يشغل مقولة فنية على سبيل
الزورم العنفي لتأمين سلامة تعلم التفكير. وهذه المقولة-الفنية، أو هذه
المس، هو لرفض أليس الرقص حركة معرّبة لغوى الجسد التشبيطة والمتعلّنة
من صوابط الممارسة الأخلاقية المعهودة في أدب الجمهور والموام؟ وهل
نعم الإنسانية في عصر الحداثة بما يكفي من محسب التنشئة الثقافية
والاجتماعية لتؤهل نفسها حقاً لتعاطي تجربة التفكير؟ إن الرقص لازمة من
الكتابة وإيقاع التفكير وعبة لإمكانهما، ففي المقام الأول، يحدد بيته ما يعور
الألم من نصيب الكتابة، لأن "ليس بوسعنا إقصاء الرقص في تربية مرفهة،
نحت كل أشكاله لن محسب الرقص بالأرجل، بالأفكار، بالكلمات. هل
نحتاج علاوة على ذلك إلى القول إنه يجب علينا أيضاً معرفة الرقص بالقلم -
وعليه تعلم الكتابة؟ ولكن، بوصولي هنا، سأكون ملفزاً ثمناً لنقراء
الألم" (63).

(61) بيته، العلم الحديث - شرح، حيلة وكتنام، مقرة 34، ص 29

(62) Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I. Le Cos Wagner. "Ce qui manque
aux Athlètes" § 7, p. 106.

(63) Ibid. p. 107

أما في المقام الثاني، فـ«علينا تعلّم التفكير مثل تعلّم الرقص، مثل نوع محصور من الرقص»⁽⁶⁴⁾. فما الفضائل الفلسفية بالنظر إلى حجة روح التفكير التأملي ومرونته؟ وإذا كان الرقص من قبيل الاستمتاع بالحاني، فهل يكون فكر «الرقص» مصداً أنسب لتأخض الحياة والفكر؟

ثالثاً: الحياة والفكر

يتمثل اعتراض نيتشه، أساساً، على معظم الأناس في تاريخ الفلسفة من جهة كونها شديدة الإعراض عمّا هو حياتي⁽⁶⁵⁾. فهل يستوي التفكير المجرّد حقيقة «الفلسفة» وهل التفكير ترفٌ عقلي لا رابطة له بالحياتي؟ بل هل نشأ فلسفة تقوى على التّفكير لتواشج الحياة والفكر؟

يرى نيتشه أنّ جذّة الحياة من جذّة الفكر، وأنّ خطأ هذا من خطأ تلك وفي الواقع، إنّ فلسفة الحياة الميتافيزيقية تؤمّن لعرض الفكر في الحياة وترجمة الحياة في الفكر. وهذه واحدة أفسسها فلسفة نيتشه فيما لتناسب الحياة والفكر ونصهرهم في ما وراء الخير والشر. أمّا من التأسيس هذا، فقد تعلّم الميسوف بأدوات التّفكر. وفي ما يخصّ الذات المتفلسفة، «يسغي تعلّم التّربية، ينهي تعلّم التّفكير، يسمي تعلّم الكلام والكتابة» إنّ هدف هذه العنود الثلاثة هو ثقافة نفّثة [...] وهنا⁽⁶⁶⁾ المدرسة الإعلانية الفرعية لحياة الفكر عدم الانفعال مباشرة لكلّ إلهاء، لكن معرفة لمب بالغرائر التي نحفظ ونعزل⁽⁶⁷⁾

(64) Ibid., p. 104.

(65) يُظنر، على سبيل المثال، حفا قنصر. محضراً يشه في تلويح الفلسفة للتّرويض التي تُحب لها أن تتعلّص منه سراط إلى عصره - باستثناء حقيقة التّلازمة لهذه ما قبل سراط - لم يكن هي التّرويض المعاندة على الحياة. وأمّا ثلث التّرويض القضيّة فهي التّرويض المشرقة من الحياة التّرويض بها، هي التي تتفلسف. «محدث التّرويض» نقد الجدالة في فكر نيتشه (بيرونت. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2006)، ص 212.

(66) الصحيح مامّا (البحر).

(67) Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, sous FHS, vol. I. Le Cas Wagner. «Ce qui manque au Allemand», p. 6.

يرى ميتشه أن ليس كلُّ الناس يحلوهم العزم على تدبير شؤون الفكر والحياء في عصاة من الرُّفعة الإنقيّة، والاعتراف بفضل التقد على مماء العمل وقد لاحظ في معظم الناس تلهاً بأنيتهم التي تعكس عجزهم عن معالة النفس والاعوجاج للعكري.

في المعادة تتمكّن من بعض الناس نوعاً العناد العكري غير المؤشس، فيحلطون من للمعلل والعمل كما من معة الإنسانية والقسوة عليها مالمكر عبر أن عسا حمل مجة التفكير والحاء ذاب المعنى والإنسانية المتسامية بأديها الرميع، على معنى إيقا فلسفية. ولهذه الأخيرة ألا سجل لحظة دعاهها من الإنساني عفا هو قائم في الواقع بين معادن بشرية متنوعة⁴⁴.

إن تعديم الحياة وسف دافقة الشعور بالعظيم هما من حمل الفكر المجزؤ. وسواء أكان رأي الحكمة اللحيّة أم فكر الحكمة الفلسفية، فإن ما يستتبع عزل الفكر عن مشاهل الحياة هو هجران الفلسفة للعمل المتقاروم. لذلك، كلت كانت الفلسفة أكثر اهتماماً بالحياتي تعاني الفكر تبعا لذلك.

كان ميتشه يحسه يسحو بحياته أسلوباً فاحراً نيقا لذوق جمالي ورؤية إنقيّة للحياة. ولقد قبل أن "في طريقة حياته وتفكيره بطولية نقية ورصينة"⁴⁵ فالمفلس في وحاب الحياة يعزّر به الإندام على الحياة بالفكر واستخلاص الفكرة الفلسفية من صميم الحياة. لذلك، كان خصماً ظلياً لأولئك الذين يكتفون بالتفكير جلوساً ذلك أن "الممكر المبالس إلى طلولته للعمل، وكأله

(44) يُنظر في هذا المعنى قول ميتشه "ولما دُحّر طهره اقتباده أساساً، على الاستعدادات، أصني على المعاصب الفكرية ودوي الأنفس النقية، ولما جعل من نشاتهم شيئاً للنقاء التي يبغي إليها نظور الإنسانية، ومهلج ما يجزؤه من عمل، فقد سيؤس نيقا لذلك بيضة الحياة لا شيء إلا لأنه يهمل من ذلك بقية النفس أي أنه يفتكر جزيئه غير سليمة وسيكون الأمر كذلك عندما يولي العزم انتباهه إلى الإنسانية من صجلها، مكث لا يقر إلا بدموع وفاسد من الفروق لديك تلك الأكل أنييه ويبرزها مقولة ميوها عنده يقسو بإمكانه أن يحمي صجلها شيئاً من الأمل في الإنسانية حلقه، وأن يفس بالانقي بزيمة الحياة، وذلك لعلنا في التفكير هذه العزم أيضاً. وسواء تصروف للإنسان على هذا النحو أو مكثاً فإنه يخل في كل الأحوال استثناء بين الناس بنصره ذلك" غريغوريك ميتشه، إيتافي مقول في إيتييه. كتبه للمفكرين الأحرار، المكتبات الأول، مرمحه علي مصباح (بيروت/رينداد، منشورات طبعها، 2014)، فقرة 73، ص 53-54.

(45) *Filippo Chiaro, Nietzsche, the philosopher (Paris, Mouton, 1958), p. 90.*

مبتً عن جلده، نفس الخوج من المثال الزهدي الذي يردده نشته إنَّ العمل العدمي بالكمال هو الذي يُقدِّم قيمة للحياة، يحسها ويقابلها بشيء ما أفضل، عالم آخر غير العالم الذي قسم فيه، عظم ما فوق حتى⁽⁷⁰⁾ فإذا كان بعض التعيد للمصنعة قد انتهى إلى محس عالم المحسوسات والمحواس، فسي، سناً لذلك، ألا يُستجح للحريرة المعرفية (وعادة تكون هوجاء) بأن تتعالي على الحافة لتعيم مُبالاة للمحسوس منها. فأبى غم فلسفي يحصله الفكر إن تمكّن من سحب فصاء يتناظر فيه فكر الحياة مع حيلة الفكر؟

إنَّ مصيلة ذلك الفلسفية تكمن في تهية الفيلسوف بحمله ذلك أسباب التحق والإنشاء في الفكر والحياة سوى. وعلى هذا الأساس من البناء الفلسفي، أكمل ينشئ تفكيره ضمن الشياق عينه، فمجد العريزة المتجدرة في الحياة؛ فالحريرة عنده هي القدرة اللامتعابية على التجلّد ومخزن القوى الخلاقة والوحي والحساس⁽⁷¹⁾ وما يعصف بواحدة الحياة والفكر عبر تزيّم الفيلسوف ما إن كُفِّل له اقتدارات الفكر والبناء في فلسفة العمل لديه ومن شأنه هذا أن يؤدي إلى عروج الفكر بالحيلة في ما يتخطى الحياة الحق لئلا توجب على الفيلسوف درء شبهة الإيمان بمعمولٍ للفلسفة من درجة ثانية؛ درجة ما بعد قضاء الحياة عينه. وفي هذا المقام، يضرب نشته مثلاً من الفلسفة الرواقية، ثم يعارضه بما يمكن أن تكون عليه الفلسفة الحق، الفلسفة المتطلّعة إلى الألفة مع الحياة. ومن ثم، فإنَّ "ما حصل قديماً للرواقيين يحصل اليوم أيضاً، ما إن تبدأ فلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى تخلق العالم أبدأ على صورتها، ولا يمكن لها أن تمنع غير ذلك؛ فالفلسفة هي تلك الحريرة الطاغية عيها، هي إرادة القدرة وخلق العالم؛ والعلة الأولى *causa prima* الأكثر روحية⁽⁷²⁾ مما دور التجربة الفلسفية المتعددة بقيتها، والمتوحدة بجمالية أسلوبها، وثيقا تفكيرها؟

(70) Didi. "Beutes les pensées" p. 39.

(71) دودي، إلهي ألقاء، موسوعة اعلام الفلسفة: العرب والأجنبي، تقديم شاول حلو، مراجعة جورج مخل، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 514.

(72) هيردريك ينشئ، هي حكيكات الفلاسفة، في: فريدريك ينشئ، ما وراء الخير والشر لياثير فلسفة المستقبل، ترجمه جبريل فالور حنّان، مراجعة موسى وبة (بيروت: دار المعارف، ٢٠٠٤) ص 30.

ليس الفلسفي، إنَّه في منظور فلسفة الحياة التنشئية، مجردنا للحجابي المعش، أو اجتثاثاً للفكر من منابت شأته؛ فمتى غرس الفلسفي هو كيف يمكن أمثله الفكر المحض بحثه الثَّقَلِيّ تجاوز خطية حجرجن التجريه الحيثية ومن ثمّ "لا يعني التعلّف نكوتاً لتحقّ فلسفي" دوماً ارساط بتجربته الفردية، وإنَّما بما لا يمكن مجاوره للبرهنة على ما نحن عليه، على ما أمله، أو بعيد الشكّ بشأنه، على ما يريد⁽⁷³⁾

إنَّ الاستشكال الفلسفي الحق في هذا السياق هو جرس للتوجيه في التمكير ومعدن الشعور بالحياة في حضن الفكر الحر. وثباتاً لذلك، فإنَّ المهمة الفلسفية الإثبائية هي تحلّل الفيلسوف حقاً في الحياة من سقط وبلادة؛ فالمعسوف الثاقف هو الذي يمرر المقسم المعطاة في حياته التي يشاركه فيها غيره بناءً على ذلك، فإنَّ ما اقتسرت عليه الأفكار الإثبائية لدى نيشه هو جعل الحياة أثراً ذاتياً يُقدّش، وله ملامسه ومقاييسه وأوتاره وإيقاعاته

تُخبر بعض الآثار في سيرة نيشه الذاتية أنّه كان مستطاً للحياتي، ومرقناً في آنٍ عكاً فيه من انحطاط؛ فالمعسر الرفيع بجماليته وإثباته "لا ينقص من حياة المفكر، وبما هو تمير أساسي من هذه الحياة، فإنَّ تفكير نيشه يتمظهر كأثر ذاتي"⁽⁷⁴⁾. فهل يعني ذلك أنّ الفكر الممتأ بأنفاس الإثبات وحسّ الثَقْد يتدبّر بنشئة اللبيب فطشاً للحياتي؟ وكيف نشأ بذلك فلسفة الفعل لدى نيشه؟ وكيف "كان الفكر يروّجه حياة نيشه"⁽⁷⁵⁾؟ لم يكن الفكر في ما غلّ زرادشت شأناً من شؤون العقل الكسول المنهون بأمسبب للحيلة ومحبتها.

كان زرادشت فثالاً في الحياة بالفكر، فلا يُخبر التمكير لديه إذاً لمي الحياة. فبر أنّه كان يتخبر المروج بالفكر إلى ما وراء صوت الأواعد وفصاحة جنازتهم المعركة ويحدّد نيشه موطن الفكر الحرّ المعامل في الحياة على النحو الذي نكلّم بشأنه وزرادشت. ومصادره: مصيف في الأهالي مع بيع طري وسكنة مبيدة:

(73) André Girard, *Nietzsche, pour commencer* (Paris: Belfin, 1990), p. 7.

(74) Ibid., p. 5.

(75) برري إبراهيم، نيشه حلق المسيح (الطبعة سبعة أشهر، 1999)، ص 16.

تعالوا، أي أصديقي كي نقود البكّة أكثر سعادة! فهذه هي أعاليها وموحسا بالغ العلم مسكننا، وطريقه وعز على المفلّوس وعلى لهعه أطماهم⁽⁷⁴⁾ يقسو الفكر ويعلظ على ما في الحياة من صلف. وعلامة ذلك أنّ "حياة ميشه لم تكن هي التي نقود نمكيره، بل كان تفكيره هو الذي يقود حياته"⁽⁷⁵⁾ لهذا الاعتد، يكون النمكير مشرقا، وهو من يقود الحياة في الوجهه التي تحمل منها حياة متعامة، وذلك هو معنى الحياة من المعارف.

وأخيرا: في تسمية خريزة المعرفة إلى الحياة

من الممهود لدى بعض الفلاسفة، ومنهم - على وجه الخصوص - أهل الفكر التقني والماملون في حقل الفكر بمقاييس التقدير الإستمولوجي، أن تكون المعارف⁽⁷⁶⁾ حصيلة علاقة مجزأة بين ذات عارفة وموضوع معرفة وهذا ما يحبونه عمومًا على المعارف المسّاة موضوعيّة. غير أن المعرفة تنزل في ميران الفكر التقني والتشوي وإيقاعه خسر أفق مغاير من النظر لما هذا الأفق؟ إنّه ما يتواطئه تؤسس الفلسفة، وعلى محور ما ينهي التأسيس النظري، رابطة بين المعرفي والحياتي، ومستطاعها خدمة الحياة والمعرفة بعضهما لبعض سوية. وبما أنّ ذلك، "فقرّة" المعرفة لا تكون في مدى حقيقتها، بل في قديمها، ومدى تغلغلها فينا، وطبيعتها بوصفها شرطًا من شروط الحياة. وحيثما بدت الحياة والمعرفة في تعارض، لم ينشب أي صراع جذبي لهذا بعد الإنكسار والشك خسرًا من الجنون⁽⁷⁷⁾

في سياق فلسفة التساوق بين الإتيقي والتقدي الجفري، تستعيل صورة المعرفة مع نيشه إلى شرط إمكان ذاتها وفي منطق التبعات هذا، فإنّ "المعرفة

(74) ميشه، هكذا تكلم ورفدته الكتاب التقني، من الرّمح، ص 191

(75) زكي، ص 28

(76) ينظر عبد الرّؤف بطرود، المعرفة واللاوعي. المسألة الأرتيابة لقيمة المعرفة عند ميشه

وامتداداتها في الفكر الطمعي المعاصر (بيروت: مكتب المعارف، 2013)، ص 14-15

(77) مريدويت، ميشه، "عمل المعرفة"، العلم المرح، للكتاب الثالث، فترة 1978، ص 101 في ركنه

ص 156

نبي دعها بعصها⁽⁸⁰⁾ إنها مائة ونبي⁽⁸¹⁾ فكيف للمعرفة ألا تنفع مسعلاً،
مرسمة بحثاً عن الحقيقة؟ وكيف أَوْهَمَ وثَنُ الحقيقةِ الفلاسفة بهجران المعرفة
للحياة؟ بل، هل توجد حقيقة معارفة للحياتي؟ كيما طلياً وجوه الحياتي
التاسس بين والمعرفي، فإن المفترض هو أن كل ما ينتجه الإنسان هو لأجل
غُلُوهِ ورفع الحلة إلا أن شيوع نزعة برُفَع بعض الفلاسفة عن الاحتلاط
بالشؤون والمملكة، هو الذي تستد إليه المعرفة ككثير من الحياة

يُثبت مطلق للتساوق الفلسفي بين مقاييل المعرفة ومولزين الحياة هذه
الحقيقة إشباع حريز المعرفة كلس في إقبالها على الحياة ويشدد بحث على
تألفهم معمولي الحياة والمعرفة في المنار دقة من احتضان الفلسفي لهذا،
فيقول "إنه الوهم، اللاحقيقة هي التي تنخدع غيرة المعرفة ولا نسبها ولا
مؤثراً. ولا تُزِد قيمة الفلسفة في هذا الإشباع إلى مدار المعرفة وإنما إلى مدار
الحياة"⁽⁸²⁾

يقضي وثاق المزاينة بين الحياة والمعرفة بلزوم تصوُّرهما على نحو ما
يكون التشريط المتبادل بينهما أساساً لبناء الفكر الكندي، لأن الاختراق الضروري
الذي تؤسسه الفلسفة الميتشوية هو ما يجعل من العلاقة بينهما علاقة ولهب.
فمن هنا يكون عطلة المعرفة للحيلة نموخها جوهر التفكير الإنثقي. وعلى هذا
الأساس، أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها، ولذا كانت هي ذاتها حياة،
فقد خلدت قوة دائمة النمو، حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف وثلاث
الأخطاء، "الأسامية القديمة، ما دامت كل منهما حياة وكل منهما قوة، وكل
منهما تمثّل في الإنسان عين"⁽⁸³⁾. يترتب، إلقاء عتاسين بيانه أن الإنسان الإنثقي
والثاقف⁽⁸⁴⁾ هو منُ تنصهر في كيانهِ صورتَا المعرفة والحياة.

(80) Christian Descombes, "L'Incertitude dans l'histoire contemporaine?" sous 2: Pagnon, colloque international de Carrey-la-salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 61

(81) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études d'introduction*, Angèle Kerkouze-Marieau (trad. aut. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1994), § 48, p. 54.

(82) رينيه، "أصل المعرفة"، العالم المرح، الكتاب الثالث، سورة 110، دود في: مكر باد، ص 159

(83) إسحاق الإزعة من أصل لوستراطية الفكر والأخلاق.

لم يكشف نيتشه حقيقة المعرفة هي صيغها الكلاسيكية، بما هي "عريضة معرفة مسودة بالمحجلة في حضارة شعب قدامى"⁽⁸⁴⁾، بحسب، وإنما اكتشف أبغ حطية بعض الفلاسفة الذين توهموا استخلاص النظرية الصكرتة عن الممارسة الحياتية. رمى منظور إتيقي، وحيثما تحتاج علمه للقيم إلى مقد الأخلق، قد على نته كشف المحجوب من حقائق المعارف. وقد كانت بعض المعارف مسكونة بشيء من معولات أخلاق الحير والشر. لذلك، يقتضي تفعيل الإنعكاس الفلسفي، المعادمة للحياة أن تسترط في نقد الأخلاق أصلاً إدراكاً لتراط بين النظرية والممارسة الحياتية. لقد فهم نيتشه أن مقاييس المعرفة ليست مستقلة مبدئياً عن مقاييس الممارسة، وأنه ثقة علاقة متلازمة⁽⁸⁵⁾، فالأساسي، إذاً، ليس الوصوح والتميز، وإنما إقامة الاختلاف؛ ذلك أن "التأكد التيشوي للمعرفة هو البنية التي تُبررُ أساساً الاختلاف وليس التمييز الليبرارتي"⁽⁸⁶⁾، ثقة، بهذا، ما يسمى انتزاعه من مقاصد الفلسفة، إنه وثى الحقيقة.

لقد برهنت⁽⁸⁷⁾ فلسفة ما وراء الحير والشر عن مفهوم الحقيقة ككل غلاته؛ فبعد أن تمكن من هوية معظم الفلاسفة، استطاعه معاريل الإتيقا الدافدة. وفي السباق ذاته، يبي نيتشه ما قد يشكل من حقائق المعارف عطرًا على الحياة، فاعتبر "هوية الحقيقة، التي تعصف بال لحظة المعيشة في حدودها، تغفل اللحظة الموالية. المعرفة نقصي الحياة"⁽⁸⁸⁾، إذ من شأن هذا الإقصاء أن يُغضي إلى

(84) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 61, p. 61.

(85) يورغن هارمز، "حول نظرية المعرفة عند نيتشه"، ترجمة ظلال حبلر عن الأصل الألماني، الفكر العربي المعاصر العددان 58-59 (نشرين الثاني/أكتوبر-كانون الأول/ديسمبر 1988)، ص 76 ورد هذا البطل في الأصل كصفي في كتابي مختلفين: 1 مع كلوفمان، نيتشه الفيلسوف السيكولوجي والعمادي بنسبيج (برستون 1950) و 2 في كتاب جماعي فريدريك نيتشه كتابات في النظرية المعرفية (برانكسروت، 1966)، ص 227 وما بعدها يُنظر للتدليل بهذا الشأن، ص 24-23

(86) Angela Kremer-Muoni, *L'Éternité et ses dérivations: Essai sur Friedrich Nietzsche* (Paris: Union générale d'éditions, 1972), p. 113.

(87) يُنظر بنفسه نصفي كتاب نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 17، والقبول الآخر، "في سكرات الفلاسفة"، ص 21 وهو قد طمّاح في حقيقة الأمر ومثله لمراعهم بعض أهل الصناعة الفلسفية شأن الحقيقة

(88) Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations éternelles I et II* 29 [3] p. 370

تجريد المعرفة وموضعها متعالية على الحياة. وربما يُعزى ذلك، أساساً، إلى ما يدور في الملائكة من حبسٍ تقليديٍّ ونفسٍ يتيقنُ لحظة التأسس فتسبب الحفظة الكلاسيكية هو ساية حقيقة الفكر التقليدي في تولد وجهه والحياة الإيجابية غير أن هذا يقتضي مفككاً من ينشئ تأكيد أن تظهر أهمة المعرفة بالمسألة إلى الحياة على أرفع وأعظم ما يكون⁽⁸⁹⁾

إن ما مطلقه فلسفة ما وراء الغير والتأثر هو أنه محلي للميرولوجيس أن يبدوا الطر في حساباتهم غريزة الحفاظ على الذات بمسألة الحرية الأساسية للكائن الحيوي؛ فالحي يربك قبل كل شيء، أن تنطلق قوته - الحياة نفسها إرادة للقدرة - . وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة من نتائجها وأكثرها تكراراً⁽⁹⁰⁾

أين تكمن المشروعية الفلسفية لهذا المطلب الفكري؟ لحل أمم ما كان ينشئ على وهي فلسفي صريح به هو أن ليس ثمة مستحقات معرفية غريزية في الإنسان وفق الفلسفة الأرسطية⁽⁹¹⁾. ولهذا الاعتبار الفلسفي فيمت التقدمة لتسهر احترام التأسيس لمعرفة جديدة. يقول ينشئ: «لا أعتقد أن ولادة الفلسفة هي غريزة للمعرفة» بل إن غريزة أخرى استعملت المعرفة (أو سوء المعرفة) استعمالها للأداة وحسب، هنا كما هي غير محل⁽⁹²⁾ فما هذا الميل الآخر الذي تحدث عنه؟ إنه ضرب آخر من الرغبة في المحافظة على الإنساني والحياتي والطبيعي والقيمي في ما وراء جوامد الفكر الكلاسيكي

يكشف ينشئ على وهم آخر في رؤى الملائكة؛ إنه نخيل قوى معرفة ذات أثر متعدي على الحياة إن ما يجعل من هذا الكشف وهنا أنه لا ينطلق من اعتبار المعرفي حلاً في الحياتي ومنغرساً فيه. لذلك يرى أن كل الفلسفة بنزوع

(89) ينشئ إنساني معرف في كتابه، فترة 6، ص 26

(90) ينشئ «في تشكيلات الملائكة» فترة 13، ص 27

(91) يقول أرسطر «كل الكس يتلون بلمحهم إلى المعرفة»

Arisztos, *Les Mégalotismos*, tome 1, Jean Tricot (trad. & éd.), Bibliothèque des sciences philosophiques (Paris - Vrin, 1986), A1, 994a 21, p. 2.

(92) ينشئ «في تشكيلات الملائكة» فترة 6، ص 27

عريضاً إلى تخيل وعي كلّي للمسامحة في الحياة وهي إرادة كل ما يأتى «»^{٩١}
فأي صورة للمعرفة يرتضيها الفكر التقدي؟ إنها معرفة على صله يتدف العمل
ورؤية الذات المتعلّقة لذاتها. وهذه الأخيرة ما عادت، بدورها، كياناً محزناً
جانحاً بماله معاونه، وإنما هي وليها في المدار ذاته

إن المعرفة المقبلة على الحياة هي ما يحتمل مصيراً من الضراعات
والأعداء المحتملين ودوي الأنعام النجيّة؟ غير أنّ المعرفة اليشوبية لا تكثر
بإرتكاسيّة الآخرين، بل تحرص على تعزيز شعورها بصمولها وهذا ما هتر عنه
ينشئه حين رأى في «المعرفة نفسها سواء كانت لأخرين، سرير راحة أو طريقاً
لسرير راحة، أو دعواً أو بطالة، ولها بالسهة إلّى عالم المحاطرة، كون من
الانتصارات حيث للشاعر البطوليّة مبداتها وصالدة احتمالاتها»^{٩٢}، إلّا أنّ الحياة
تستحيل بدورها إلى خادمة للمعرفة؛ فليست الحياة الجدليّة تجريئاً للمعارف
وإنما هي استيعاب لها.

تحتاج حقيقة المعرفة إلى الحياة لسعادتها وجدلها وعندما تكون الحياة
مطوعة للمعرفة الجدليّة، يرداء أدبها ونقدنا، لأنّ ما يؤسسه ينشئه من معارف
إنما يتقوم ببدأ إدراك ما في الحياة من عمق تطاحي بين قوى إجلال الحياة
وقوى إدلالها، فالمعرفة الحقّ هي الأكثر لعلّة للترجمة في هذا السياق على
هذا النحو؛ يطلق نيشه من قاعدة «الحياة وسيلة للمعرفة»^{٩٣} ليعترف بأنّ متى
تمكّن «هذا الشعور من القلب يمكن أن نعيش ليس فقط مشجاعة، ولكن أيضاً
بسماء»^{٩٤} أمّا نتيجة ذلك، فهي «الضحك بمرح! فنس الذي سيفقه، إذا، أن
بضحك حيّذاً، وأن يعيش حيّذاً، إذا لم يفقه في البدء الحرب والانتصار»^{٩٥}،
سننتج إذا من تصور نيشه مية الحياة إلى المعرفة خلاصتين رئيسيتين

(٩١) Friedrich Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes* (Autonne 1887- Mars 1888). Giorgio Colli & Massimo Montinari (Éditeurs et variantes établis). Paris: Klincksieck, 2006, (209) 90 (137), p. 72.

(٩٢) ينس المنع الحلال، الكتاب الرابع، قرة 324، ص 177

(٩٣) المرجع ص ٥

(٩٤) المرجع ص (١٣٧٢)

(٩٥) المرجع ص (١٣٧٢)

نتلمعص الأولى في أن كلاً من المعرفة والحياة عماد للأخرى؛ فالمعروفه
محدد بالحياة، وبالتالي تكون الحياة وسيلة للمعرفة. ولا يُنظر إلى هذه الزاوية
بنظرة متعاقب الرئسي أو الشبي، وإنما نظرة علاقة بحيث في الترخيل والتصوير
التاريخيين، ومن هنا وحطة المنت وفكر المدينة وثقافتها وفي هذا السياق،
يصرب لـ بنه مثلاً علاسعة الإغريق؛ فهم رجال الحرّة والشجاعة والتحاسر
على الحياة بالمعروفه الجفلى ويحسمه "إن هؤلاء" جديرون بالإعجاب من
حيث فهم في التعلّم شكل مفيد، وعلينا أن نحلو حذوهم في التعلّم من
جيراننا، واصميين المعرفة الممكنية كدعامة في خطمه للحياة، وليس في حسمه
المعرفة بموسوعة التي تنطلق منها لكي تتعالى على الجبار⁴⁰.

وتتلخص الأخرى في أن توفير الحياة لدى الإغريق يتلاءم مع السيادة
التي للذات على المعرفة وعرض لتساب كل من للحياة والمعرفة إلى
الأخرى هو الحياة الرؤميّة بمقاييس الفكر الحرّ وفي السياق الميتشوي ذاته،
لأن "الإغريق قد تحكموا بحريتهم المعرفة، الشريعة بحدّ ذاتها، بفضل
الاحترام الذي كانوا يكتوبه للحياة، وبفضل حاجتهم التمودجيّة إلى الحياة .
ذلك أنهم كانوا يريدون المباشرة لتزهم بمش ما يتعلمون. إن للإغريق قد
لعلسوا أيضاً بكونهم رجالاً حصارين ومن أجل الحضارة"⁴¹ فهل من
البديهي أن كلّ من يتج معرفة نهيب بالحياة وتعلمها؟ أليس يُفترض العطاء
للحياة على الحكمة الفلسفيّة؟ وكيف لعامة الحكمة الفلسفيّة تأمين حظوة
الحياة ووقارها؟

خامساً: إجلال الحياة من مستطاع الحكمة الفلسفيّة

إذا كان الإجلال هو ردّ الاعتبار إلى حياة معقّمة وإكرامها، فإن ذلك لا
يتحدّد إلا في شخص فيلسوف إتيقي قد تعلّم آداب الإكرام وإذا كان التكميل
بالعبادة في شعريين الآخرين هو للشلوك الأكثر شيوعاً لدى بعض المتعلسفة،

(40) بنه شلمعة في العصر المملوكي، ص 40

(41) المرجع نفسه، ص 41

مبدأ فيه الحياة لم تكون مدورها ممكنة غير أنَّ إيقاظ الحكمة الفلسفية تنوِّر على شروط توكيد حرمة الحياة وإكبار مقامها.

يعتبر روادفث المحنة وتلق الرُّاسطة التي للحكمة بالحياة، وموقعه يعتر عنه "أنا لا أحب في الأساس غير الحياة - والعق أقول لكم، إنني لا أحبها أكثر مما أعمل عندما أكون حقيقاً عليها! لكن، لم أكون لطيفاً تجاه الحكمة، بل وطيِّف أكثر مما ينبغي في أغلب الأحيان، فذلك لأنما لكونها تفكر في كثيرٍ بالحياة" (١٥٠)، ومن حصة العمل الفلسفي تديره أسباب حكمته نفسه ولا يتعلق حكمته من هذا القبيل إلا باستعمال أخذه بحجب عن الحياة الحكمة، ونحول دون إشراف الحكمة على الحياة. لكن التعاطي مع الحكمة والحياة، فيطلب لباً طاهر القلب والسريرة، خالية من الحقد والأمراض وأوثان العقل الحسائي لذلك قال روادفث: "عندما سألتني الحياة عن الحكمة أجبتها: هي الحكمة يشتهيها الإنسان بكلُّ قُوته ولا يشبع منها. فهو يحدق فيها لئلا يبتعد وجهها من وراء القناع ويصل أصحابه بين مرجات شباكها متساقلاً عن جمالها وما يدره ما هو هذا الجمال" (١٥١).

لهل أني عصر الحداثة وما بعدها مستطاع الحكمة الفلسفية تجاه الحياة؟ ألم يضطر نيشه في اعتراف مليء بالحسين إلى المناخي إلى التذكير بمناقب أهل الحكمة من القدماء؟

يرى نيشه، في مقارنة أجراها بين الكائن ممّا سلف من حضارة والمعدم في ما خلف من أخرى، يرى نيشه أنَّ الحكم هؤلاء الفلاسفة على الحياة، وعلى الوجود بشكل عام، هو حكم فيني بالمعاني بالنسبة إلى حكم ردهم، نظر لأن الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط ولأن وحي المعكر عنهم لم يكن مطلقاً كما نراه عندما مشينا بين رغبة المحرّة والجمال والحياة المليئة بالنعمة، وحريرة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بشكل عام (١٥٢).

(١٥٠) نيشه هكذا تكلم روادفث الكتاب الثاني، أغنية للفرص، ص 215

(١٥١) المرجع نفسه، ص 132

(١٥٢) نيشه، الفلسفة في العصر الحديث، ص 42-43

لكي، إذا كان عصر منته يتحجب في ثقافته وفكره عيات الحكماء، فإنه يُقدَّم في المعامل، وعلى شاكلة أقول: المرم، على الحياة، فحينها أكثر عسى وومرة ووهنا وخلافاً لمير، ينهي بيته، فيقول: "لا، ثم تحجب لملي الحياء، كل من أحدها أفضل، أشد رغبة وأشد غموضاً. منذ ذلك اليوم الذي حادني فيه محرو، ني دكيري، فكرة أنه يمكن للحياة أن تكون تجربة لأولئك الذين يسعون إلى المعرفة، وليست واجبة، فقرأ، حقائقاً (103) تعمل للحكمة على استيعاب مهماتها تجاه الحياة بتجسيد وظلتها في مراجعة صياغة القيم وتقديرها

غير أن ما ألتحق بعصر منته وعصرنا من وهي قيمي لتطلُّب حقيقة "فلب جميع القيم"، وفقاً لمطلب فلسفة ما وراء الخير وألتر وناة عليه، فلا نستقيم مهنة العنصر مطلقاً في المعرفة، بل في تعبير تقدير القيم (104) فتن يقوى من العلام على تمثيل هذه المهنة؟ يعود نيتته كمادته في معظم الأحيان إلى ما كانت عليه صورة الحياة في منطق الحكمة الفلسفة لدى حكماء الإغريق. وتبعاً لذلك، "إذا فكرنا شيئاً يجعل حياة الشعب الإغريقي، لأننا لن نجد سوى انعكاس هذه الصورة المنبثقة عن أسمي عابرة وهي تنبع بالوان أكثر لمعاً (105) وليست الإتيقا ما توفرت عليه حياة الإغريق لحسب، وإنما أيضاً ماثر زرادشت، وصور الفكر لديه تمثل هي الأخرى فكرًا منطلقات للضلل في الحياة. وثمًا تعاور زرادشت مع الحياة في كيف السيل إلى جمالها وإثنية حكمتها، فإنه تعاطى بذلك فعل التأكس الفلسفي. على أن فضاء الحياة الزحج هو حقل للحكمة وحصافة كلستها فمن شأن رغبة هذه الأخيرة أن تستشعر الحياة جذلاً ومسرّة ومعالاة فكرية. ذلك ما مستخلصه من اعتراف زرادشت: "لما قلت هذا الكلام للحياة فحككت بسر وأعضدت عيها فائلة معش تراك تتكلم في الحففة؟ عني أنا، أليس كذلك؟" ولينصرص ألك على حق، فهل يُقال لي مثل هذا الكلام هكذا وجهاً لوجه؟ لكن، لتكلم الآن عن

(103) بيته، العلم الحقل، الكتاب، الرابع، فقرة 324، ص 322
(104) سيان، أوديف، على هروب زرادشت، ترجمة فؤاد القوب (بيروت/ دمشق، 1983)، ص 85

(105) بيته، فلسفة في العصر المأساوي، ص 42

حكمتك أيضاً!!⁽¹⁰⁶⁾. وما شرط ألفة الحكمة والحياة؟ ألا يقتضي الأمر مغالبة في العكر؟

حتى يكون العقل الفلسفي "عقلًا حلقًا"، بحسب كرومر مارنتي، يسمي "مادى" ذي هذه الاعتراف ضرورية بأن العكر هو أيضاً فصل⁽¹⁰⁷⁾، فما "يسأل إلى أحداث مغلب في صورة الفسوف الحكم؟ تعترف فلسفه الإنسا استنويه صوع صورة حذيفة للحكيم ويكفي توفّر تاريخ الفلسفه على مثل هذه الطوره في ما مهي، حتى تُثبت أنفان جديدة لميلاده. ولذا أصبح أن الحياة "حق" سبيلة الحكمة الفلسفية، وأن هذه الأخيرة سبيلة إتباع المدد الراسحة في التاريخ والمقدرة بتفكر حقّ قدره، وإن ما أنتجه حكماء الفلسفه الشافون ما زال يمثل عبثة لإمكان إجلال الحياة.

يعكس نعت الأناسق القديمة لشروط إكبار الحياة، في نظر نيتشه، معرس الألفة بين الحكمة والحياة. ومن ثمّ، فإنّ "هذه الأساق تتصنّع نقطة ما غير قابلة للتأخر، بغنا ميثاقا ومسحة شخصيّة تسمح لنا بإعادة تركيب وجهه (فيلسوف، كما يمكننا أن سنستشف من ميثاقا في مكان بعينه التربة التي أنبتت في أيّ حال، إنّ هذه الطريقة الخاصة في الحياة وفي تناول المسائل البشريّة سبق لها أن وُجدت، فهي إذاً ممكنة"⁽¹⁰⁸⁾. فهل يعني ذلك إنتاج نيتشه سبيلة فلسفيّة، أم يقصد توجيه إدانة إلى الفكر المعاصر جريرة عجزه عن توليد صورة بهية للحياة؟

إنّ ما يسطّطه التفكير النقدي مع نيتشه من صورة تقادم عهدنا بشأن الحكمة والحياة، هو جيته المقارنة مع الزمان المولاه، وبناء عليه، قد يكون توليفها إلى نقد الزمان؛ فيمثل هذا الاختيار الفلسفي يمكن فهم فقر الممكر المعاصر مقارنة براء حيرة من أهل الملل الشائعة. أما في ما يتعلق بما عامره نيتشه، فإنّ

(106) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، ص 216

(107) ولديها أيضاً بيان في الزمّة وفصل الفلسفي، يُنظر لمثالنا:

Angèle Kremer-Marietti, *Le Bonheur crâniocéphale: Histoire en postmodernité* (Paris: Kimé, 1996), pp. 42-44.

(108) نيتشه، الفلسفه في العصر المملوي، ص 37

«المعكّر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأول مرة ذلك الميل إلى الحميفة مع تلك الأخطاء التي يحفظ للحياة بعد أن انتصح أن الميل إلى الحميفة هو ذاته ميل حفظ للحياة والحق أن كل أمر آخر ليعطى بالقياس إلى أهمية هذا الصراع، غير دي بال»^(١٥٩).

بنسب، إذًا، لأن معيار تقدير القيم كلها هو مدى استيعابها مطلب حمية الحياة ونسبها، فكل ما من شأنه أن يسدي إلى الحياة خدمة ويهبها عُنًا هو من موجبات لامرأ الموثيق بين المحكمه والحياة بل إن الاعترافات الروائية هي، بحسب ينش، هي حلقة غريزة الحياة^(١٦٠). علاوة على ذلك، فإن رد الاعتبار إلى الحياة يقتضي إلى حد ما معالجة النفس السلفية للارتقاء من وهم الإنسان بالماضي، فعلى الرغم من إعجاب ينش بالمؤكّد بشعب الإهريق المقسم، فإنه مُنمّذ من نفسه شبهة السلفية التاريخية. وفي تصوّره أن مجمل الحياة الإنسانية عارقة عميقًا في الخطأ، وليس بمستطاع الفرد أن يخرجها من هذه البئر العميقة دون أن يرافق ذلك شعور من الأعناق بالكراهية تجاه ماضيه^(١٦١)، فكيف، أليس الماضي هو الآخر من الحياة ونسبها؟

من الصحيح أن الماضي ومن من أزمته الحياة، وورد من أورلوف التي قد لا ترد أحيانًا، إلا أن استحالة المعمول الضرورية إلى غير رجعة تنمي عنه الزاوية ودوماً يميّ ليحيطه القنبل^(١٦٢)، فالحياة هي الزمان المحيى في نظر المعكّر اللندني المحيى ولعل هذا ما يمزج في فلسفة ينش القبول حتى بالخطأ اللافع للحياة وإذا كانت فلسفة «الما-وراء» لا تبالي بالخير والشر، فإنها لا تبالي بالمعنى ذاته بكلّ منطلق تنافري، ومنه الحقيقة والخطأ لهذا الاعتبار،

(١٥٩) ينش، «أصل المعرفة»، العلم المرح، الكتاب الثالث، فقرة ١١٥، ورد في ذكرها، من ١٥٩
(١٦٠) Robert Micheli, *Quelques questions philosophiques: L'Éthique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 64.

(١٦١) غريسيك ينش، «في الأشياء الأولى والأخيرة»، في ينش، إنساني مفرط في إنسانته، الفصل الأول، فقرة ٣٤، من ٥٥

(١٦٢) إن وسفها من وجود تراجيديا الزمان (نسب وحسن النظام النسبي لعالم اليوم)، مستثنى في هذا التضلع بين المصنوع بلا عودة والحال بكلّ كنه.

"ببست الحاجة حجة: لأنه يمكن للحط أن يرسم كشرط من شروط الحياة"^(١٠) وبراء عليه، إذا كانت الفلسفة حاضنة الحياة، فإن حياة الفكر التنشوي تشهد بساومهما، ومن هنا عت تساوق الإتيقي والتقليدي

سادساً: تساوق الإتيقي والتقليدي من تواشج الحياتي والفلسفي

ما المقصود بالتساوق بين الإتيقي والتقليدي؟ وكيف للفلسفي أن يؤمن ووجدنهما في رحاب الحياة؟

يمهد للتساوق الحضور المتصاهر والتحايل بين صورتني الإنثقا والمثد؛ فوحدة معومتهما داخل ذات الألق من محابة الفلسفي للحياتي وليس القول بالتساوق، هنا، مجرد تركيب لمفاهيم، وإنما هو تناغم معومتي وحضور مؤكّد في حركة التفكير الممتلئة بصور للحياة رحيقة؛ إذ ثمة شيء واحد ألق عليه كل من كتبوا عن نبشته، وأكده، هو ذاته، في كتاباته، وأهني به أن فسفته قد امتزجت بحياته، وأصبحت تكوّن قطعة منها، وأنه يتفلسف بكيانه كله، وبوجوده الكامل، ولا يتفلسف نظرياً، أو يفكر في مشاكل تجريديّة جامدة فقدت صلتها بالحياة^(١١) ولا يعني ذلك حلول للفلسفة محلّ الحياة، أو ذوبان هوية إحداهما في الأخرى، وإنما يعني هذا التساوق في حد ذاته أن طرفي الحضور في تفاعل ودويما ففدال لخصوصية هذا أو ذاك.

عن هذا المنحو "يمثل نبشه نوعاً فريداً من الفلاسفة نوعاً يجعل حياته في هوية مع ذكره، ويقضي على كلّ حدّ ماضل بينهما، ولا يتق باثمة مشكلة عقلية لا تسري مع الحياة في تجارها، ولا تتبع من أحباق شخصيّة من يفكر فيها"^(١٢) فما الذي نهجره الفلسفة في المتش التنشوي؟ إنّه التجريد والتعميم والتسطيح والترتيب ذلك هو ما كشفت عنه لغة الفلسفة في مطروق ما ورد في البحر والشّر إنها لغة مشحونة بمعاصر الحياة وممتلئة بمفاعيلها من أدب وشجاعة وكرم

(١١) مبد، العلم الجدل، للكتاب الثالث، ص ١١٥، ص ١١٥-١١٦

(١٢) ذكره، ص ١٧

(١٣) المرجع ص

إنسي، وفي الواقع، تملك لغة التحدّ إتقانها في المدونة التشوية من عمر إسدها إلى الحياة صائل الفكر وأبعاد الأدب. غير أنّ حضارة للعلمية الحديثة لأوروبا في القرن التاسع عشر ما فتت تلب تلك الفضائل والأبعاد سلتا دا ملمح حصاري. ولذلك، فهي ليست من جنس "العلمة الإبيقية"^{١١٩} التي نحتل النظر العلمي باعتباره مستكلاً أكولوجياً

في المعامل، يظنّ معول المصاهرة للفلسفة-الحياة في لختة ترجمها الكتاب في معناها المصوّدة باحتضان مقومات تعالي الحياة، وهي المحض، لا تسأل هذه الزاوية الجديدة مع الكلمة اندحاراً، التعامل في ذلك اللّم، أو في ذات الحياة. هناك توجد إنّ - وهو الحلم لتوّ قد تحيّن في هذه الحطوط - كتابة أخرى من اللّم والشّدة، وهي في مرام الكتابة، ما لا يسعه احتزال نفسه واندحاره باسموت. إنّها كتابة ممثلة، حيّة، تؤكد من دون تحقّق^{١٢٠}، فهل يُغزى ذلك إلى اعتبار يتنه بالحياة وعدم الاكتفاء فقط بمعرفتها؟ وكيف تنمظهر حدود صورة الحياة إذا؟

يعرف يتنه مفهوم الحياة اصطلاحاً وكياناً، فيقول "والحياة - أليست بالضبط إرادة كون مغاير لهذه الطبيعة؟ أليست الحياة تحريراً وتفضيلاً وظللاً ومحدودية وإرادة كون مختلف؟"^{١٢١}. لا تكون الحياة الفلسفية في بشار حيال ما عاشه الفيلسوف نفسه من حياة محصورة معرّدة. ولذا كانت حياة يتنه فلسفة في معظم حلّها وترحالها. فإن الفلسفة تألفت معه "بوصفها رشك لجسد معتل؛ النسق بوصفه إفراراً مزيفاً؛ الوجد بوصفه طاقة قابضة للترجمة في لغة القوى المجسّدة بوصفها محرّكاً للكتابة الشقوية؛ العلامات، اللّغة بوصفها الأثار، النّابضة"^{١٢٢}، ههيم يكون نساوق الإثني والتّقدي لثقة لحياة فلسفية؟

(١١٩) Alain Badiou, *L'Éloge. Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hachette, 1992), p. 36

(١٢٠) Proust, p. 309

(١٢١) يتنه "في تحقيقات الفلسفة" فترة ١٩، ص 29-30

(١٢٢) Michel Onizy, "[Donner: "Les Vies de Nietzsche", Kailash: Un mystique chez Nietzsche", *Le Magazine littéraire*, no. 298 (nov 1992), p. 70.

من مستطاع جعل المعرفة صوغ هذه الرابطة التي لا تفكك لها، وحينئذ
تنمو الحياة في بهاء الفكر الفلسفي الثَّقَلِي، فإنَّ إتياناً للكلمة الفلسفية، وهي
إتيان المتأمل عيته، تؤكد فصيلة من فضائل الخطر إلى الحياة نفسها، فهي
يكون انهال الفكر الثَقَلِي لإنقاذ المعيش ممكنًا؟ لكن، حل ما يأتلق في التحد
الينشوي من حياة هو صودة مدَّعة لها، أم هو الحلة عنها في أساطير
وتجلُّها العموي؟ لقد هجر التحد المقولات المجزَّمة والمشوَّرة، وبمقتضاها
العقل الفلسفي أحسنًا. ونتيجة لذلك، فإنَّ ما نكون عليه الحياة فعلًا هو ما تقو به
الفكرة الفلسفية مترخلة في اللُّغة ثمَّ إذا كانت "فلسفته لا تنمصل عن الحياة
وهي تنبثق من مبدأ الحياة العموي"⁽²⁰⁾، فهل يعني ذلك نحت الفلسفة صورًا
جميلة بلحية؟ وهل تكون هذه الجمالية مفارقة لرؤية الإنشائية لها؟

تحتلُّ جعل المعرفة الفلسفية توطيد التساوق بين مفعول الفلسفة ومأمول
الحياة منها ولا يتخذ تواترهما سبيل اعتناقه إلا بتملك الذات المتعسفة
أسباب السيادة الإنشائية على ذاتها. وعلى غير سبب من بحسوا الفلسفة مفعولها من
وضوحين وعبرهما يرى المنظور الينشوي أنَّ "كلَّ فلسفة يمكن اعتبارها كعلاج
للحياة، كمدادٍ للحياة التي تنمو والتي تمارك" فهذا يفترضان دائمًا الألم
والمثاليم⁽²¹⁾. غير أن من الأروم الأدبي أن يتملك الفيلسوف ما يكفي من
الجرأة على الالتزام بتقارير الفكر الفلسفي بما يتناسب ومقتضيات إكرام الحياة
في كلِّ حين. بل، والجرأة على الجهر بالقول الحق (le dire-vrai) حيال الحاجة إلى
الحياة الفعالة والمؤسَّسة للذوات المتعسفة. ومقاد هذا أنَّ "إتيان الحقيقة نصي
الجرأة"⁽²²⁾، ولعلَّ هذا ما لاحظ التحد عليه في عصر الحداثة، لذلك يتساءل
الحسن الفلسفي ذو الأنفاس الإنشائية قائلاً: "ليس بإمكان أحد أن يتنلَّ السَّجاعة
لكي يطبق قانون الفلسفة في ذاته، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفية ويتشبع بالاستقامة

(20) لرويد، ص 44

(21) بيته، العلم الجدل، الكتب الخمسة، جزء 370، ص 231

(22) Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, tome 2: *Le Gouvernement de soi et des autres*, cours au Collège de France, 1984, Pöblain: Gollis (édition Gollis), François Ewald & Alexandre Paroissien (dir.), (Paris: Gallimard-Seuil, 2009), p. 116.

البدينية التي كانت تُعرض على الإنسان القديم⁽¹²³⁾؟ فما استطاع الإنسان الحديث تجاه الحاجة إلى تأكيد مظاهر الإنقاذ وتوجيهاتها في مضمار الفلسفة؟

يرى لارويال في *Éthique de l'étranger* (إتيقا الغريب) أن الإسراف في معاداة الفلسفة للشر واعتباره شراً محضاً، يَبْهَتُ الفلسفة والإتيقا في أيّ ذلك كان جمعهما فصلاً مغلوفاً للخير والشر سوية؛ فليست الإتيقا محاصصة للشر في مطلق الفلسفة الشوية كما قد يُتَخَذُ خطأً بقدر ما هي تمامها للتحذير المعلي لحركة التّعدي ما يحطّي ثلاثة الخير والشر تمامها لذلك، أصبرنا في عملنا هذا أن الإتيقا هي فلسفة ما وراء الخير والشر، أو هي فلسفة "قلب جميع للقيم". يقول لارويال: "نعرض على أن الإتيقا والفلسفة بطلنا جهداً متواصلاً من التذللين في وصف الشر لقد دونّا أشكاله التفسيرية الغريبة، وبيّنا أنه غير ضرورة موضوعه وشكله ومحيطه وامتداده وعمقه، حتى أصبح ثيوأنا بدلاً بامتياز، معاشراً حدود الفلسفة"⁽¹²⁴⁾. فما عسى أن يكون الميل الفلسفي الإتيقي لعدم الوقوع في مخاصمة العكر للشر بذعوى أن الخير إتيقي ويجور اعتدائه؟ وهل صحيح أن الخير يشتغل في إتيقا ينشئه بمعزل عن الشر؟ لقد ذهب ينشئه إلى حدّ اعتبار العبادة الأخلاقية⁽¹²⁵⁾ العتبة الرئيسة لخير الخير والشر كليهما ثم إن الإتيقا لديه لا تقوم على خطأ استعداء الشر دون الخير، والإتيقي حوّن كان في حلّ منهما بالتساوي.

لكن، ثمة مرتبة بشرية بمعنىها هي التي يرصدها ينشئه مقتدرًا على تثبيت إتيقية الحياة؛ فميش الإتيقا في الفكر والعمل ولا يصح هذا شيئاً آخر غير كون فلسفة ينشئه فلسفة للعمل ومن ثمّ تتأسس الدولة والتشريعات على المعليين المعرلي والعملية. فكل صوفى الأفعال البشرية لها مهاراتها وبواميسها المطلقة من الذات والسباق⁽¹²⁶⁾.

(123) ينشئه: الفلسفة في العصر النساوي، ص 49

(124) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime comme Platonisme*, Bibliothèque de philosophie (Paris: Kailash, 2009), p. 131.

(125) العبادة في الأخلاق هي نظير الكلمة القرية *عبادة* وتسمى عدم الاكترات بالخير سوية والشر

(126) ينظر مريدك ينشئه، سمات الحضارة الراقية والحضارة البدنية، في: ريشته، إنساني معرط في

إنشائه، العمل المعلي، جرة 163، ص 161-163.

وهي النهاية، يمكن القول إن الفلسفي الذي تبرره لغة المكر والتفدي هو الإنعام بالساق على النحو التساوي التالي: أولاً، كيف للحياة أن يتحد من عناصر ما يؤهل الفلسفي للانغماس فيه بقلبك فتجلى الحياة بحليها الإتيقا؟ ومن يترك على ذلك التساؤل "عما هو شكل الحياة الذي يتجلى في توجّه أو مع؟ وما هي القوى التي تشعل¹²⁷ من أجله؟ ثانياً، هل يتصمّر التساوق بين الإتيقي والتفدي إلى راحة ممكنة الأطراف، أم أنّ القوى للعقائد في صميم الحياة هي عنها الشغلة في الفلسفة والمسئولة لواجباتها؟ وعلى هذا الأساس، منهم منى السالك النيتشوي في الإتيقا كمصحة تفدي¹²⁸. وأخيراً، فإنّ الرابطة الفلسفية بينهما موجهة بالخصوص إلى جعل صناعة الحكمة الفلسفية منبهاً لتأسي إتيقا فن الحياة.

سابعاً: الصناعة الفلسفية وإتيقا فن الحياة

ما الذي تعبى القيم وما قيمتها؟ وهل تعود على الحياة بالنفع أم بالضرر؟ تلحم بعض من أسئلة حبة الإتيقا. إنّ التمرد بتقدير قيم يخضعها الزرع والنطع والاستهتار بقيم المشعاه وتجاوزها، كلّ ذلك ماخذ إتيقا ضدّ خلفة الحياة والأخلاق والتواصل والذاتية والفلسفة.

إنّ الحياة الإتيقية هي التي تتحقّق ذاتياً وعلى نحو نشوع مع نفسها. إنهد للحياة وفي الحياة وهي بهذا المعنى المشي تجاوزاً للأخلاق الواهنة وتأسيساً لإتيقا فن الحياة. فما الحاجة الحادثة، فالمعاصرة، لمثل هذا التأسيس؟ يجب نبشه "فقدت الثقة بالحياة! الحياة نصها صارت مشكلاً ولكن، لا يمس الظن إلى أن نصور أنّ أحداً ما قد صار بالضرورة كارتها للبشر؟ مصّب الحياة لا يزال ممكنًا أيضاً - إلّا أنّه حبّ بطريقة مختلفة من الآن فصاعداً¹²⁹. ليس الحبّ

¹²⁷) Cited, p. 100.

¹²⁸) Ibid.

[مشهدنا بـ]

(129) ينشأ، العلم الجدل، تقديم، فترة 3، ص 10 [بصرف]

ها سأل شخصيته معروقة، ولئما حبّ الفيلسوف للحياة. ولمعالجة اختلالاته على الارتقاء محله الفلسفة إلى مرتبة إتيقا من الحياة، متوقّفة عند مبادئها أساسيتين أو لاهضاء، فيم تمثّل الفلسفة حقاً لمن حيّاتي؟ وثابتهما، ما تمظهرات إنعاش العشري؟

في ما يخصّ المسألة الأولى، أمّا كانت الفلسفة اليشوية، كما سبق بيان ذلك في أكثر من موضع، فلسفة فعل في الحداثة وإكرام للحياتي في «مكري»، وإنّ ما احتوت عليه من معارف لم يكن مقولات مجردة أو مفاهيم صورية، بل إنّ شخص التحدّ للفكر بأنفس عشق الحياة هو الأثر غير المقابل للزّد في الفلسفة المعاصرة و«علاوة على ذلك، فإنّ من الحياة عند بيتشه بنموذج، في المقام الأوّل، ما إن يستمرّ قليلاً به المعرفة للمحض، إنّ يضع العلم والمعرفة في علاقة مع نكزّن المرء، في معنى أثر فتّي متحقّق عبر الحياة مصحّله». غير أنّ ما يحقّق نتيجة الأثر الحياتي في حقل الفلسفة هو المفعول الإيجابي للإنبيك التي تُشيد قوَى الحياة. وتظهر هذا الإسناد في مفعول دور الفكر الإنبيقي للقيم؛ فالإتيقا فوقّ فيسي بين التّيل العادم للحياة، باعترافاً بخصايته، ومن ثمّ إكرامه، والوجد الوضّيح والعاسبي لأفماس الحياة، معانل لها، ومن ثمّ امتنانها.

في هذا المقام من عمل إثراء الحياة، بقوَى التحدّ اليشوي على فرد مفاسد الحياة. ومن الجهة المظابلة يتأبى نفع الإتيقا للحياة - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة على مجموعات أكثر أمميّة، بوصفها تمهيداً لأعضائهم «الأداة» - الإنبيك بوصفها مبدأ محافظة، منة إلى التحدّ الداخلي التي تدرّ ثقلاً على الإنسان من انفعالاته. الذيّه. - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة ضدّ الارتدادات الجبريّة لحياة الشّعفة والتألب العميقين «الإنسان المتألم» - الإتيقا بوصفها مبدأ معارفاً للاضجار السرحب للمشترى. «الوضّيح»⁽¹³⁰⁾ إنّ المعاميل السّنة

(130) Wilhelm Schmid, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"] La Philosophie comme art de vivre " et *Adaptation théorique*, no. 298 (Avril 1992), p. 57.

(131) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, sous XII fragments posthumes* (Autisme / 887-Automne 1887), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes établis et annotés), Julian Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2001), 7 [6], p. 271.

للحياة هي عها أدوات المصنعة الفلسفة. وجماعها ما أدرجه ينشئ من عرائم أمور الحياة، كالإجلال الذي يمولى عليه الأساد، والإكرام الذي يعثر في مصيلة الاعتراف الإتيقي بفضل الآخرين على الفكر والحياة.

علارة على ذلك اتجه التقد سل للقوة في حركة التفكير المسحوت بجس محصوص من اللغة الفلسفة الجربة. وعلى هذا الأساس، يمكن السؤل "ما هي الحياة التي يسعى نيشئ لتوكيدها؟ [...] لا يتكو وحدة الحنة رغم توكيده على تزورها وعماها [...] ويتضئ توكيد الحياة في الوقت بمة الجدة والقسوة والاحترام والإقرار بالجميل تجاه الحياة"⁽¹²²⁾ والواقع، "حينما تكون هناك حياة فقط، تكون هناك أيضا إرادة"⁽¹²³⁾ على بحر دئي والمريد قد اعتبر، بمعنى من المعاني، هو الإتيقي الذي لا يالي مؤوسر النتائج الأخلاقية. من ذلك استدعاء فلسفة الما-وراء لمقولة الخطأ منى رأت في تقوية للحياة لزونا فالمصيلة التي للإتفا، قياتا بفضور الأخلاق، هي أن كل ما يخدم الحياة وميها جدلا مباح ولا ريب أما الحكمة الفلسفية، بما هي صناعة للحياتي وتدير له، تترى في استثمار العقل الفلسفي الأرستراطي للأخطاء سبلا لتمكين للفلسفي من من الحياة. والحقيقة أن بعضا من هذه الأخطاء ما ثبت نعمه وقدرته على حفظ النوع؛ إذ استطاع من اهتدى إليه أو تلقاه بالميراث، أن يحرز في بقاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مريدا من التجاح"⁽¹²⁴⁾ ألا يكون التجاح ترغبا في سلم مراتب الحياة الأرستراطية المتباهية ببل قيمها الإتيقية؟

وبشأن المسألة الأخرى، فإن ما يشغل فلسفة نيشئ، هي الأساس، هو أن تكون الإتفا حلية التعيش المعالي من الحياة بصورة عائدة ألم معهد في الثقافة الفلسفية المثائمة على وجه المموم، شورا بالمجمل عندما يكون هناك

(122) بول دير حيث: مابذ الحياة والمقصود العرب، لفكر العربي المعاصر، الدمان 14.

115 اربيع-صيف 2000)، من 142

(123) ينشئ هكذا وتكلم وروشت، الكتاب الثاني، مني التفل على الفلب، من 229

(124) بمة، أصل المعرفة، العلم المرح، الكتاب الثالث، قرة 110، ورد في ركرية، من 155

من يتحدث من حظيرة الفكر المجرد عن المعيش، بحمله على معنى اليومي في العالم؟

إن حياة الترقّي الفكري والتحرّال، وما ولّجه نيتشه من مخاطرها بالبحر، الملتصقة، مما ما افتترعت بهما الجماعة الفلسفية في شخصه حتى الترتل بين الملل المتعاقبة وكلّ ذلك حملة على إدراج القول في المعيش في جوف الفلسفة لقد أهدت المعرفة الجذلي كبير إعجاب بجودة أنماط الحياة الإنسانية ومن مظهرها يلعبش بيته اندعاش القناسي، فلتلّا من هؤلاء اليونانيين؟ كم كانوا يحميرون المعيش! ويعترض هذا قرارًا شجاعًا بالتوقّف عند الشطح، عند الطيعة، عند الأداة؛ عبادة الظاهر، الإيمان بالأشكال، بالأصوات، بالكلمات وبأولمبيا الظاهر كلّها⁽¹⁾ يتمّ التفرّع في صور الحياة، إذًا داخل ذات المرتبة من الرّفعة وما أفكار المعاصرة والتنوّع والاختلاف إلّا معاميل الفكر الحاصلة داخل صميم الحياة الشّامخة بالتداراتها.

وكُلّما تفرّدت حياة ما بأهليتها الفكرية والأدبية، وقع اصطدامها بنفس صور الحياة الهائلة بردانة أهلها ودورها بأن فردا حياة الفيلسوف في شخص ينشئه وفكره لا تمكس تغلّتها من خواص صراع الإرادات المتناهرة بشأن تلك الحياة والعلم منها ومعنى ذلك أنه لا بدّ للحياة الواحدة من أن نجد مقاومة من أنواع الحياة الأخرى التي تصطدم وإيّاها⁽²⁾، وحشما الكساح الفكري على أشدّ ما تكون مقاومة التّفكّد الجذري، توجد في مركز الحياة مواضع الصّراع الذي لا يُمرّد وهذا ما يحتاج إلى معالجة النفس المرعبة والتخلّي بالإنقياد تجاه الذات والحياة والآخرين

إنّ وحدة المزعزعات المتصارعة من أجل الحياة وسعادتها توجد في صميم الفكرة الفلسفية على محور تراجميّ؛ ذلك لأنّ الأمر الحقيقي يبرح من جهة إلى

(1) نيتشه، العلم المعطل، تليق، طرة 9، ص 12
(2) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة ط 5 (الكتاب وكالة المطبوعات 1970)، ص 217

الحدود ويواجه من جهة مولوية وصفاً مقتضيات السياق¹³⁷⁷ ومن ثم، تحرط فلسفة ينتهز الإتيقاع في صميم الصراع، تطلّعا منها إلى بملك أجمل صور الحياة وأساليبها هو ذا الزمان الذي يتصير به الفعل للحلّاق مركزاً للحياة الإنسانية¹³⁷⁸، كل ذلك من أجل الحياة وبها، فيتشبع للمعكر التآقد بالحطة المعيش، أي بالزمان من الحياة وليس من العبث أن تهتمّ للفلسفة بـ"لأنّ والآل" الضائرير المنسحب، فذلك من صميم اهتمامها بالحياتي، علاوة على كونه المعنى الفلسفي لمعهوم المعيش، بحسب بيشه.

فمن جدل المعرفة ووشعها تتحدّد حدود العيش بما يعيد الحيويّة العقالة. وفي نظره "أنّ معيش . . يعني بالنسبة إلينا" أن نحول على الدوام إلى نور، إلى شعله، كل ما نحن عليه، وأن نحول، على النحو عينه أيضاً، كل ما يمشي، ولن يكون بإمكاننا أن نعمل على غير هذا النحو"¹³⁷⁹. فهل يعيد ذلك أن زمر اكتفاء الفلاسفة بالعالم للمعزّد وموضوعاته المعارقة قد ولّي ليتخلّ محلّه رمز المعيش والمحموس بلحمية الأجساد؟

لعلّ من قصور المنظر الفلسفي وقرره التّقي اختزال الفلسفي في عالم المقولات النظرية والتأثّلات المحصّة وفي حقيقة الأمر، "لا ينتمي العالم إلى مجال الأشياء أو موجودات هذا العالم الميزيقي أو المرئي، بل هو عالم الإنسان"¹³⁸⁰؛ فتألمس المعنى اللازم للعالم الإنساني هو رهن الصراط القويم للفلسفي. وللتأيقا المفعول للرئيس في هذه الاستقامة وهي الألفة بين المعكر

(1377) أنظر النسيان يرمضه استنكافاً فلسفياً عند بيشه.

Dorian Anso, *Devenir de quel on est. Pour une vie philosophique, les grande mots* (Paris: Armand, 2016), p. 120.

أنظر أيضاً ما لندونه وشيد بوطيب بشأن التفاعل بين الحياة والنسيان والذاكرة، وذلك في رشيد بوطيب "واجب النسيان: تأثّلات في المسألة التراثية"، معاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2020/7/1، في <https://doi.org/10.26907/2020.7.1>.

(1380) Pierre Bouvier, *L'Ontologie de Nietzsche, introduction philosophique 95* (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 60.

(1381) بيشه، العلم الحليله تقديمه، فقرة 9، ص 9.

(1382) سعيد مرمّز، الحيرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الفلسفية (بيروت: المؤسسة العلمية للدراسات وأكثرو الترويج، 1992)، ص 100.

والحياة، لأن الحياة المأخوذة بإرهاصات الفكر اللّحيل والقيم الأخلاقية هي، بلا ريب، حالة دويّة أقلّ في المقابل، هي حقل تبسيط العلمي، يمكن "الحياة أن تقول لذاتها نعم". ولا نياطها لذاتها، فهي تصدح بأنّها تتغنّ ذاتها مدانها¹⁴، وذلك ما فزع رراندش يشدّ عليه؛ إذ كانت الحياة على تناسب والمحبّة مع الميلاسوف، وما تُسرّه الحياة لِرراندش من حكمه يشهد على تواضع الحيائي والفلسفي ووحدة كائنهما في شخص الفيلسوف الإنقي هوذا اعتراف رراندش "هذا السرّ هو ما كلّمته به الحياة صها" تنظر، قلب لي، إنني ذلك الذي يسعي عليه دومًا أن يتجاوز نفسه¹⁵، فهل مهم من ذلك أن حتى لو شهدت الحياة الفلسفة مختلفًا، فإن استحالتها لا تكون إلّا داخل الجسد ذاته؟ أليست حياة الإنقي كيانًا من الاستحالات المتصيرة على الدوام إلى أرض الزّمنه والمثل؟

خاتمة

إن ما يمكن استنتاجه، إلّا، في خاتمة هذا الفصل الأخير، يتمحور بصورة رئيسة، حول الاستشكال التالي: كيف تمكّنت فلسفة ما وراء الخير والشر البشوية من توطين ذاتها في الفلسفة الكوبية؟ وكيف نظّهرت على نحو معابر لما هي عليه الفلسفات من قبلها؟ وما مدى تأثيرها وتفاعلها الفلاسفة معها من الحلف؟ ذلك ما يمكننا الإجابة عنه في خلاصات فلسفية ثلاث:

- نشير في الخلاصة الأولى إلى أن الحياة الفلسفة للتفكير تقوم بالمقاومة الدّائمة على التّماثل في حياة الناس. وهو ما جرّره عنه ينشئه بقوله: "أعتقد أنّي أدبّ مهني في الحياة كما يؤدّيها رجل لم يُمنَح المسحة للكاتب من الوقت فإنّه لا يزال لبني الكثير الذي أوّد لو أقوله. وفي كلّ ساعة أعلو فيها

(14*) Hans Jonas, "Le Fondement et la limite d'être moral", dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aut fondement d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective. problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 1993), p. 43.

(15) ينشئه، هكذا نكلّم ورراندش، كماه الإنقي، "في الصّلب على الذات" من 228

من الألم، فنسحر فيها بأشياء مالا تفكر^(١٤٣). فهل يكون الفنى للمعكرو وبصا في الكلام المجرد، أم في المعاصيل الفلسفية الملبّنة لقم إتقيّة نديلة، ونحطّ بقديّ متجنّز في مرة اشتقّها الفكر لذاته؟

وشير في الخلاصة الثانية إلى أن شاغل التأسيس الإنشائي يعد سبيل تركله لذاته في نقد عصره، وعلى نحو ما يبيعي الطّرح العلمي من شموليّة في النظر إلى صوف القم بمختلف مراتبها ونيجة لذلك، "كانت المعصلة الوحيدة التي تشملها هي معصلة الثقافة الحديثة؛ فالثقافة نجيا ماعتقادات في قيم، والحال أنّ القيم التي يحيا بها إنسان العصر المسيحيّة، التشاؤم، العلم، المذهب العقلي، أخلاق الواجب، الديمقراطية، الاشتراكية، هي جميعها أعراض انحطاط، أعراض حياة هي قيد الاعتقار والانطفاء وكثابات يشهده مجهود لعكس الكوار^(١٤٤). أهيكون المسير بعكس الاتجاه الكلاسيكي لنفسه عودا على يديه، وتأسيسا للعلمي من عتبه الدّرجة الضّمر؟ وإذا كان شأن لمهنة الفلسفة على هذا الشعر أحيانا، فكيف تتظاهر جبريّة النّقد في هذه الدّرجة؟

تتضمن الخلاصة الثالثة والأخيرة واقع أن عافية الفكر العلمي تعتبر رهن نقدية التي منها حياته وقسوته ولا يتعلّق النّقد إلا وهو متخارج عن صراط فلسفة الحياة التّأليّة المحضّة^(١٤٥)، لياشر حركة هي أكثر ما تكون المقاومة

(١٤٣) رسالة يشه إلى لمت إيرياد في ١٤ كانون الثاني/يناير ١٩٥٥، حين كان يمتدّ أنّه على صداره الموشه ورد في، بهويّه ص ١٥٥

(١٤٤) إميل برمييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع، الفلسفة المسيحية (١٩٥٥-١٩٤٥)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٥٧)، ص ١٢٥

(١٤٥) تجلّز الإشارة، هنا إلى لزوم نقد يشه في حجة عدم شكّه من تثبيت/تعميل الفرد اللازم من حديّ النظري في وجهه التّأليّ والعلمي في وجهه الفعلي. وذلك ما كشّمت عنه كزير ماري سمعونا، يشه يشه في أن الإنسان والفيلسوف، فعليه، يحفظ علاقة نسبي بين العملي والنظري؛ وصليا، يؤشّر نقد على فروق محسباً فروق بعصل مفهوم المظهر، ولكنّه لا يتقرّب لثبات المعلوم، بل نعلم بالعكس من جديد إمكانية رؤية المظهر في عريه، أي رؤية مبدئها من المعلوم

Angèle Kremer-Mareni, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Michel Foucault*, *Œuvres et structures* (Paris: Lethras modernes, 1957), p. 267.

بعدد إتيها من أجل الحناء وذلك ما يقتضي، بدوره رجع المصنف إلى
الدرجة الثانية من العكس. وبناء عليه، يسعى الاعتراف بأن الدرجة الضمر من
المعدب هي أيقنا، في الطرح، الدرجة الضمر من النص؛ ألا ينسج النص أن
من محزذ اختلاف عن الخطاب وإنما من المسلك الضاد، المتناقض،
المؤخذ من روع خطاب ما فني يعلم ينشئه⁽¹⁴⁶⁾ وما تكون الحطمة لا منرجلة
خارج مطلق الحبر والشعر، وتلك هي فلسفة الماء-وراء بعدنّها الإنشائية-الثقافية

(146) Jean-Luc Nancy, "Le Thème de Nietzsche sur la téléologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui* tome 1
Mémoires colloque international de Cerisy-la-Salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions,
1973), p. 78.

خاتمة عامة

ما أهم الاستنتاجات الفلسفية التي يمكن التوصل إليها تبعاً لما نظرت فيه من عناصر الإتيقا والفنّد الجدوي؟ مستوفف، أساساً، عند استجماع المسألة في المستويات الفلسفية الأربعة التالية. أولاً، من الإنسان الفيلسوف الذي رسمت صورته الإتيقا الثقافية؟ ثانياً، كيف تدبّر الفيلسوف المتوحد إتيقا، بمعزل عن غير العزوم وشروطهم؟ ثالثاً، ما أهم الاستنتاجات الفلسفية لعمليتنا هذه؟ رابعاً، فيم تمثل مكاسب النظر في المسألة الإتيقية والتفديّة؟

في المستوى الأول، سحّفت عدداً، لولم تملك إنسان بعينه صورة الفيلسوف تملكاً فكرياً، وهو على غير طينة سائر الناس. عما المناظر التي تشكل صورة الإنسان-الفيلسوف بحسب بيته؟ وهل يكون من قبيل "المعلمين الأكثر تحفظاً" أم أنه يحتمل ضرباً من المأخذ النقدية وهذا لبعض القراءات (والهابدعريّة منها على وجه الخصوص)؟ والصحيح أن تاريخ فلسفة القيم النقدية دام في معظم جوابه على مجال حائل وحين بين الملامسة وتقدراهم هيدغر نفسه من بعد كاتط على فضيلة ترويج الفلسفة في تيسير شرّك الفيلسوف الشاب على جودة التفكير. وتمثل أقاليم للفلسفة الأكماتية أوفر سهول التفكير مسحلاً ومجاوزاً بين المثاليات والماديّات والرييات إلخ

(١) المبرر لأحد "Les migrants les plus inaccessibles"، وقد استعمالها يروست في كتابه Marcel Proust, *Les Placiers et les jours, Annale France (quatrième)*, Folio 379 (Paris: Gallimard, 1973), p. 63.

ومن المنهجي ألا تقع في مجازية ما يسمى انتصاراً لهذا الفيلسوف أو ذاك. حاشية أن اسم شبه الفيلسفي يثير كثيراً من "الاحتقان" في كتابات مثقفين عدة (ملاسعة وغيرهم)، وفي مواقفهم. غيره أننا في الواقع، معنويون، أساساً، بمساحة صغ لساظر الميكوي والتقليدي بين كبار فلاسفة التاريخ. ولعل، أسوأ، بقراءات تلك التي تؤدع أو ترغم الموثوق للتمام في طروحاتها. لكن، هل كانت فلسفة هيدغر هي (الأخرى، دقيقة صلاً من حيث العبارة والمقصد والمراجع والمهيج في مقاربتها النقدية لفلسفة بنته؟

قد يكون الإنسان العميق هو مَنْ حاز كفاية أسباب العناية بالذات والاهتمام بمر وجودها؛ فليد تبيّن لبنته أن اللاسيالة بخدمة الذات وتلقيها وانعدام الحرص على تدبر معاجيل تكوّناتها الذاتي يوقعها في الشططية والتجريد⁽³⁷⁾. فكري، "إذا أعلنا أنصا، فكيف لنا أن نتمكك للعحق؟" مما العمق وما الحاجة إليه؟ وهل تتكّل وظيفته الفلسفية في توليد إسان-الإنثي؟ إن العمق باهة في التفكير، وجرأة نسبية، واستعداد لتتحلل صدمة "فتح الذات على سرائر نفسها، وما قد تحتويه من حاجات غير مشبعة. وبناء عليه، "نحن نحتاج بشجاعة هذا الفيلسوف-الطبيب الحقيقي"⁽³⁸⁾

تحدثت بنته عن نفسه حديثاً فلسفياً ليثير عن جسس محصوص من الأنفس البشرية المفكرة بئيل. وهي الأنفس التي اعترفت عتق ذاتها من أولاد التاريخ، البشري، التي فرضتها سلطة القيم المفدّة وأكاديبها وعلى نحو حصري، "نحن فقط، نحن المفعول المستحرق، سلك الشرط الذي يحولنا من فهم ما أساءت فهمه نسمة عشر قرناً من الزمن. المرأة المنحولة عريّة وولغا، التي نحارب الأكثوية المفدّة، أكثر من أي نوع آخر من الكذب

(2) في حين أن النقد صغلت من الوضع في التجريد من أجل رثى الفكر والحياة. كما بيّن أندريه سيمبا حين اعتبره مستملاً على تركيب التري المييزة لسط من الحياة والفكر.

André Simba, *Nietzsche, pour exorciser* (Paris: Babel, 1988), p. 67

(37) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1: *Le Cas Wagner Crépuscule des idoles. L'Antichrist. Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Ménessier (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), *Ecce Homo*, § 3, p. 330.

(38) Simba, p. 83.

كان أساس يعين كل البعد عن حاديها المحددة المرفعة، وعن تلك التربية المعية التي يعود العسل إليها وحدها في حملنا سطح أن نحس أشياء على عية من البعد واللطافة⁽⁵⁾

فما هذه الأشياء التي يتكلم عنها الإنسان-الفيلسوف في علاقته بداته؟ إنها حاجته إلى إعادة صناعة روابط مع الذات والحياة والآخر؛ مع الذات دقة لكل تشقة، ومع الحياة دقة لكل هجران مريب⁽⁶⁾، ومع الآخر استقبالا إبتعا له في مواطن الرقة، ولو لم يعدها. وبناء عليه، فإن التكلف مع الذات يقتضي في المقابل، لغة مع لآخر، ولو مثل خصصا معاديا للأنثى، أو حتى حصصا لظنوار بينه⁽⁷⁾

لذلك، يكون الإنسان-الفيلسوف من جنس البشر الذين يحتفظون بشيء من الإكبر للعنوة، وذلك من قبيل الرقة؛ فالمرتفع بظفانه لا ينفص من طهارته شيئا إن هو أفسر لربطة المحبة مع الآخر أسباب قيامها بدعونا بنشه قاتلا، أي قدر من المهابة يكتف الإنسان الثليل لأعدائه - وهل هكذا مهابة إلا جسر للمحبة. فإلما هو يطلب مدوة نفسه، كما تدبر بخصه؛ إذ هو لا يستمل أي مدوة آخر غير ذلك الذي لا شيء فيه يعاب أننا ما بجعل فكثير⁽⁸⁾، ولما كانت أخلاقي الأخير والمشر قد أنشأت التماس على أن يكتفوا المدولة لمصروهم والمحبة

(5) فريدريك بنشه، نقض المسيح، مقال المنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد،

مشورات الجمل، 2011)، طرة 36، ص 82

(6) يلتقي هذا، بنظر أولييه ويوله أن يتوقع الفكر في ما وراء الخير والشر وبحسب أنه موعج إلهي نوكددي للحيات، ويحتاج من فلسفة اليوم ما يلزم من الجرائد، بل، وبالضرورة في ما وراء أي مثال سائب دحية لكن أبدا في ما وراء الميقات⁽⁹⁾

Olivier Raboni, *Monarchie: critique de Kant*, collection sup. le philosophe 112 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 21.

(7) Eugen Fink, *Le Philosophie de Nietzsche*, Hans Hölzerberg & Alex Lindenberg (trad.), Arguments (Paris: Minuit, 1986), pp. 53-54.

وفي علاقة بما تناوله المسيحي للمسألة في مقالة الترجمة العربية لكتابه: فريديك بنشه، في جيبولوجيا الأملان: ترجمة وتقديم قتيبي السكيبي، مراجعة محمد مصعوب (تونس: دار سينترا، المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 10، وما يمكن أن تعني إليه مسألة بنشه والأشوار من مساعده في رسم ملامح المروج الأخلاقي للنبيل في كل امتاع الأرض التي حسنت تاريخا كبيرا للفرع البشري، ص 11 (مختصر)

(8) المرجع نفسه، المقالة الأولى، مختصر والتشريح، الكرم والقيم، طرة 10، ص 82

لأصدقائهم، فإن ما تطالعنا به إتفا وراشت هو مصد ذلك تمامًا، فالنجرة
الفلسفية لديه مع عوالم الأنفس البشرية والمقام والحياة والوحدة والجماعة قد
دعت حتى إلى صحت الأعداء، وهو ما لا يعوى عليه إلا أهل الإنقاذ "مسي فرسانا
على العموم أن يكون [الحشد] ممكنًا على الأرض"⁽⁹⁾ فلا يعيد هذا البتة انتهاج
ورادشت، الإنسي مسالك الحقد والبغضاء وشبههما وإنما حسبه أن يحزّر
الإنسان-الفيلسوف من عادة المكوث في موضع مبع إلى أن يعتذر عن تحريره
تبادل المواقع⁽¹⁰⁾، وذلك بالرجعة في النظر إلى الذئاب والصدّيق والعدو

على إنسان-الفيلسوف ألا يكون وثوقًا إقصائيًا متحدثًا بمذهب الخير
والشر⁽¹¹⁾، وإنما هو مدعو إلى الانتحاح، ولو على وجه المخاطرة، على قواطع
لم يعتد التألف معها. لذلك، قال بيشه: "إنّ الفيلسوف يسعى لأن يردّد في
داخله كلّ أصول الكون المتناخمة"⁽¹²⁾. ولما كان مجموع هذه الأصوات على
غير دات الإيقاع واللون والمنظر، فإنّ بيشه لا يرى في المتفلسف إمكانًا إلا متى
تملّك الإنسان المقدرة على معالجة معهود قيمه المريضة نفسيًا. عسى أن
تستحيل إلى قيم باظرة من جميع المنظورات وفي الاتجاهات كلها، إلى جميع
الأشياء خيبرها وشؤمها، ويعني هذا تحنن الإنسان-الفيلسوف تدبير تموقعه
بين معاصر ما المتحدّ فيه سلفًا أنه مفصل المتضادّ بين قيم الخير وقيم الشر. لكن،
"من الممكن كذلك أن يكون قوام ما يحشد قيمة تلك الأشياء الحيثية والمحرمة
بالطبط، هو أنها قوية سب ومفترمة ومتجانسة بطريقة تثير الحرج مع تلك

(9) المرجع نفسه

(10) هي تحريرة متفرّدة إيقاعًا تتعلّق بتحدثنا بسلوان فليس ومرتبهم لنا مرادفها ختموه إلى أنه لا يلزم
عليها دور الثغور الحسيرة، لوجودهم تحت شجرة الشجاعة والضميمة. ومنها فلسفي التبرير الإلهي من
طراح الحياة والمصطفى الإنساني. بين الأساليب الفوقية والتصرف النفسي بين الأحكام الأخلاقية
والأنماط البشرية، يُنظر لنحوي المسكني، مقدّم الترجمة العربية، في المرجع نفسه، ص 29

(11) بيشه سلك الفكرة المهيمنة (...) في المجال الأخلاقي، كما وسبب بيشه ذلك أعلامون من
فريدريك بيشه، مقدّم قراءة محاورات أفلاطون، ترجمه محمد الجوّاد وأحمد الحمّاد، تقديم نسحي
التركي، سلسلة معارف فلسفية (سعاد)، دار البيروني للنشر والتوزيع، [د ت]، ص 23، ص 75

(12) فريدريك بيشه، الفلاسفة في العصر المثلثوي الإفريقي، ترجمة سهيل القفر، مقدم ميشال موكو،
ط 2 (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، مقرة 3، ص 49

لأنّ، الرّؤية والمعضاة لها ظاهريّة، أو أنّها مماثلة لها رُبّما. رُبّما لكن من يريد أن يهتمّ بمثل هذه الرّؤى المحطّرة؟⁽¹⁴⁾ هذا الذي يقتضيه مثل هذا التفسير للنساء؟ ألتحتوي الأشياء على مواصفات إنّيّة تميّز شخص الإنسان-الفيلسوف عنّ ليس إنّيّة؟

يكون الفيلسوف الإنّيقي والثاقّد موسوعيّ للقواعد الفلسفيّة، ومتجاوزاً حدّ المحدّطه بالذات، وهو يلجّ العوالم المجهولة يتقدّ في نقد القيم وهو مدّفع له "يكون هو ذاته ماقده، ربيّة، وثوقاً، مؤرّخاً، وعلاوة على ذلك شعراً، هاويّ مجموعاً، وخالّة، ذلك الغناز، مفكراً أخلاقياً، عزّافاً، نا فكر حقّ، كلّ شيء تقريباً حتى يكون قادراً على الولوج إلى دفنة القيم [...] ولكن هذه الأمور جميعاً ليست سوى شروط لولّيّة: أمّا مهمّة الفيلسوف ذاتها فتطلب شيئاً آخر، إنّها تتطلب أن يخلق شيئاً"⁽¹⁵⁾. فتنّ يكون الفيلسوف الإنّيقي بحسب التعديد النيتشوي؟ أليس هو عنّ تحلّى بالإنّيّة الأرسطوطليّة⁽¹⁶⁾ حرّكاً منه لجواري أخلاق الخير والشرّ؟

تكمّن شخصيّة الفيلسوف، على نحو ما حدّدها فلسفة ما وراء الخير والشرّ، في القيادة والتوجيه، لأنّ الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة هم أناس يقدّون ويشرّعون. يقولون 'سوف تكون الأمور هكذا' إنّهم يحدّدون وجهه الإنسان وغايته، ويستعدّون لهذا بالعمل التمهيدى الذي أعدّه كلّ عقّال

(14) فريديك نيتشه، "في تكميكت الفلسفة"، في فريديك نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، نشر فلسفة للمستقبل ترجمة سيريللا فلور حنّان، مراجعة موسى وب (بيروت: دار الفارابي، نشر مراد دابس، المحرّرات المؤسّسة الرّوحيّة للاتصال والنشر والإشهار، (2006)، جزء 2، ص 23

(14) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VII. Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir. La Généalogie de la morale. Un droit politique pour dépasser Par-delà bien et mal récemment publié. Giorgio Colli & Maurizio Montessori (éds et rev.), Caelius Klein, Isabelle Hildenbrand & Jean Orlan (trad.) (Paris: Griffland, 2006), 6^{ème} partie, Nauch, 2006, § 211 pp. 30-31

(15) يُنظر مثلاً الغرب العالمي من وُضع النظام ومطامير، ومرثته إلى الغرب في المقدّمة ذلك ما جعل نيتشه حينئذٍ لا يخلق قد اختبرتها تلك الأنبياء المبتلة لتضع حاجزاً أمام الإنّيّة الأرسطوطليّة المنسوبة عنّ الاقتدار.

Edouard Delacroix. Mémoires-général de la vie L'Éthique philosophique de Nietzsche à Foucault. Le point philosophique, 7^{ème} éd. (Bruxelles: De Bouch imprimerie, 2006), p. 231.

المسفة، وكلُّ الذين أحاط معرفتهم بالماضي؛ إنهم يسطون بحر مستقبل^(١٤) أديتاً غلالة^(١٥). إنَّ فيلسوف الاقتدار تجاه جميع لأشاء ورؤيتها على النحو الفلسفي المطلوب إتيقاً وتقدياً، هو الإنسان الذي رسمت مدسة شته صورته؛ فهو مدعو إلى سماع الأصوات كلها، وسر أعور بواطن القيم؛ ما انكشف منها وما تحفى.

ويبحار، أن يطلع الفيلسوف وأن يُطلَّ على الآفاق كلها، فذاك شرط إمكان دته المتعلصة ثمَّ "إنَّ فلسوفاً ما هو إنسان يستشعر، يرى، يسمع، يرتاب، يرجو، ما يملك يحلم بالأشياء المخارقة للعاده؛ ولنقل هكذا: إنَّ أفكاره "ساعة التي هي أحملته، تصرب من الخارج، من أعلى ومن أسفل، هي شاكلة صعقة الحب؛ ولربما هو نفسه صاعقة ضخمة بروق جديدة؛ هو يناد قنر تدوي السماء من حوله وتنشئ الأرض، هو الذي يعيش في جو من الندى^(١٦) أليس في مثل هذا الولوج إلى معاور الحير والشَّر وكأنها فهم سواسية، ما يفيد بتضلّ الفيلسوف-الإتيقي من مقاييس الأخلاق المعهودة؟ ألا يكون على هذه الشاكلة ناقدٌ ولا أخلاقياً؟

أما في المستوى الثاني، فلا يمثل توحّد الفيلسوف وتفردّه بفيمه، تشريعاً ومراسماً سلوكاً اجتماعياً شاذاً مثلما قد يُعتقد خطأً وهو ليس من قبيل "تصوُّف الديني أو الزهد في الحياة، وإنما هو إشكال من إشكالات فلسفة القيم اليسوية؛ فقد يمثل التوحّد المفكري في نظر الفيلسوف الرّخالة قدراً لا مردّ له

(١٤) يمكن التوجّه بالنّسبة إلى جنبه في هذا السياق من التّربط بين ما يمرى إلى الصّبرورة و"القيم" (١٥) بما هي شرط توكيدي للمستقبل؛ إذ يرى بيردسورث غداً على بين الرّؤى في تاريخه وما هو صاهر نحو التّغيير. ولذا كان يبنه توكيدي المزعج لهذا العقل بتكمه التّقدم، فإنَّ استلافة سده النّسيان (إمكاناً لعدم في المبالغة) يجعل استحضار التّاريخي على غاية من الصّبر ويحميه، ليس بوسع النّسيان البشري وماكيه براة الضّيروء والتّمسك للتّغيير أن يمسوا من أنفسهم تبايناً لهموم. في المحضه، ألا في صادر نازعي من التّدكّر بطيء ومتجاف، على الضّعيد الثاني-الطّائفي، لكلّ صافرض بين الضّال والأرتكاسي.

Richard Benthworth, *Mythosche, figures du savoir 2* (Paris: Les Belles Lettres, 1997), p. 121

(١٦) Mythosche, "Par-delà bien et mal," 4^{ème} partie, Nous, les autres, 9-211, p. 131

(١٧) Ibid., 9-292, p. 205.

في تجربته التفكير في لحظةً ما من لحظات بناء الفكرة الفلسفية. ويكون هذا
 الساء، في الغالب، على شاكلة "تليير المتوحد" لأغراضه من التفتير والعمل،
 ديت أن "تقو المتوحدتين الكبير. هو الاستقلال من شأن قلّة قليله. إنه امبار
 الأموياء. ومن يقن بالمحاولة، حتى لو كان على حق، إنما من دود أن يكون
 متكره. على ذلك، يبرهن على أنه ليس قويًا وحسه بل، على الأرجح،
 معدم"¹⁹ فلا يعنى التوحد بالذات دعوة من نشته إلى عزله فائقة أو هروب
 من مواجهه الآخر والصراع معه. فليس الإنسان الفرد أن يتوحد الاكتفاء بداته
 ثم، ليس الصراع مجرد معولة ديكالكيك أو علاقة غيرته مبهمه، وإنما صراع
 إردات وقوى مادية وغير مادية متطاحنة

وكلمة كثرت صور الصراع تصعد صورة الإنسان المقارع والمتنمر
 بكبرى المبرلات؛ فالصراع هو فعل أو حركة من أجل إرادة أقوى وأقدر، إرادة
 تشتغل بما تملك من قوى من أجل للحياة²⁰ يقول بنشه "كلما سعى فرد
 ما إلى لاكتفاء الذاتى، كانت الفلسفة جاهزة دائمًا لمضاعمة عركه ونشيطه
 داخل هذه العرلة"²¹؛ فالمتوحد بداته ليس المتنكر للآخر في صفاته وعمله؛
 إذ ليس التناحر المبرري مع الآخر والتنافس معه هو سبيل نشته وخرجه، وإنما
 المتوحد بداته، هو، إذا جازت لغة علم الكلام الإسلامى، المتوحد بصفاته

أن يعدل الإنسان الفرد عن محاكاة الآخرين، فذلك هي إتقاء، والآن يتغير
 أتيًا مثل زرادشت، فذلك هي أيضًا إتقاء؛ فلا محاكاة الآخرين ولا انتظار
 محاكاتهم له هما من مطامح الإنسان المتوحد. ذلك ما كان عليه زرادشت الذي
 يقول: "ما ريت الأكثر ثراء والأكثر محبة للحسد - أنا الأكثر وحشة! إذ أنسى قد
 حظيت بوجودكم، وما زلتم نحظون بوجودي بشودكم، قولوا لي، من ذا الذي

(19) هربريت بنشه، "الزوج المرم"، في: بنشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الثاني، فترا 39.
 ص 39 [بصرم]

(20) ينظر ما يراهن وهذا المقصد الفيلسوفى لدى ياتريك فونلينغ في كتابه
 Patrick Werling, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, coll. vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2007),
 pp. 45-56

(21) بنشه، التلقية في العصر الحديث، ص 39

يشاهد عنه مثلي هذا التفاح الوردي من شجرة الحياة؟⁽²²⁾ ألم يعرض
ررادشت عن الاختلاط بالزراع؟ ثم هل طلب إتاعهم له يوم حسيوه بأني
الهبوطيات، وقم على موعد مُسبق مع ألعاب المهلواني⁽²³⁾؟ ألم يطر
ررادشت اند حكمة فلسفية وقد صُجِبَ بعد أن تشبّع من عين الثريد، وبعب
من أوهام أحلاميات الجمهور مبلغاً لا يُطاق؟ فما الذي يتوقّر عليه الإنسان
المترد من صعاب إتيقة حتى يلج صورة المتوحد بذات قعه؟ ولكن المتوحد
في هذا انعدام هو الإنسان الفرد وصاحب الزمان الإتيقي ررادشت العسوف،
وقد نأى بنفسه عن صخب العامة والتجارة مع الناس⁽²⁴⁾. ولكن، يأمر في
المقابل، قائلاً: "ألقوا نظرة بعمونكم النقية في بيع صرّتي أبها الأصدقاء! ألي به
أن يتعكر من جزاء ذلك؟ بل ضاحكاً ميقالكم بصعائه. هرق شجرة المستقبل
بني هنا؛ وغداً سنحمله لنا الصقور في مناقيرها، نحن المبرجلون!"⁽²⁵⁾ حقاً
أقول لكم إنه لي يكون عداء يقاسمنا إياه المبحون! جزماً سيحبون ديث الذي
يتناولوه، وبه ستحرق أشداقهم حقاً أقول لكم، إننا لا نُعيد هنا موطن
للمجسّر! كهف صقيع ستكون سعادتنا على أجسامهم وعقولهم!"⁽²⁶⁾ فما
الصورة الفلسفية⁽²⁷⁾ لذلك بشرية مبدعة لقيم "الما-وراء"؟

(22) فريديك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع وليس أحد مريضة علي مصباح (كولوب،
ألمانيا) بنقاد منشورات الجبل، 2007)، الكتاب الثاني، "أضيق الفجر"، ص 210.

(23) Voir Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait
Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Éditions De Casselino (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Prologos de
Zarathoustra," § 3 pp 22-25.

(24) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes tome III: Humain, trop humain: Un livre
pour de plus (libre), Fragments posthumes, 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et
variantes établis), Robert Rojovic (trad.), Éditions De Casselino (trad.) (Paris: Gallimard,
1982), 24 (4), p. 530.

(25) الصحيح: نحن المبرجلين. (الناشر)

(26) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت الكتاب الثاني، "من الزراع"، ص 181.

(27) إنظر ما قاله نيتشه عن نفسه في سياق حديثه عن دوقه الموسيقي: "أفد أصبحت أكثر بالتي
بلسون، أفضل فيلسوف بما لم يترك في أي المبدعة".

Friedrich Nietzsche, "Le Cas Wagner: Un problème pour nous-mêmes," dans Nietzsche, *Œuvres
philosophiques complètes, tome VIII, vol. I. Le Cas Wagner*, § 1, p. 21.

حدّد بنشه في كتاب ما وراء الخير والشر توصيفاً مثيراً به المتوحد عن عائ
الناس وبشأنه قال: "أن يبقى ميئاً لفصائله الأربع، المشجاعة ومعاد الصيرة
والحدس والتوحد. لأنّ التوحد فضلة عندنا؛ إنّه ميل جليل إلى النظام، طالما
نحن نسلمه، ولا مفرّ، أنّ تجارة الناس، "المجتمع" - وسحة وحشا
يحمدا، سواء أكان لليوم أم عتاً وبطريقة أم بأخرى، كل انماد إلى المجموعة
عوام"⁽²⁸⁾ فهل يمي ذلك أنّ قدر اشتقاق أخلاق الما-وراء، أو ما يصطلح
عنه بالإتعا اليسوية، لا يكون إلّا في ما وراء وجه الماتة؟

ومع ذلك، لم يتخلّ بنشه من روايته الطبيعية مع سفر الناس. وليس
دلت فقط لأنّ "الفيلسوف في مقاوم"⁽²⁹⁾، ولأنّ أيضاً "إلى اليوم ما رلت أحمل
مفس المطلب نجاة الآخرين، بل أنّي أكنّ كلّ التقدير حتى إلى أقل الناس
مرلة؛ ليس ثقة في هذا كله دزة من الكثير، لو من احتقار مقنع"⁽³⁰⁾ لماذا لا
يعزل بنشه كثيراً على الإنسان المعاصر وقد أسرف في إطراره قيمه وفاته؟ أليس
الإنسان المعاصر تقدّمياً بما فيه من كرامة ونكابة بالذوات البشرية؟ وهل ثقة
ما يمع، في المقابل، من إبراز "صل الانقلاب في الكهنة التي من "للالها
تعامل نبشه مع قضايا الفلسفة، فتمكن من إحداث قلب جلديّ للإنسان
المعاصرة"⁽³¹⁾

إذا كان لا بدّ من "إظهار أسس الإتيقة"⁽³²⁾، فلأنّ الأمر يحتاج حقيقة، ومن
الآن الكثير من الوسائل للبشرين الذين لا يمكنهم أن يسجلوا من العدم، ولا

(28) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 5^{me} partie: Qu'est-ce qui est éternel? § 264, p. 202.

(29) Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1. Le Cas Wagner, avant-propos, p. 7.

(30) فريدريك بنشه، "لنّا على هذا الشر من النكاه"، في: فريدريك بنشه: هذا هو الإنسان، ترجمة
علي مصباح وكولومبا: منشورات المجل، (2003)، رقم 10، ص 42-43.

(31) عبد القادر بومو، "بنشه - الميتافيزيقا وديولوجيا الفس"، الفكر العربي (المعاصر)، العدد
158-159 (خريف 2011)، ص 104.

(32) Arribu: Schopenhauer, Le Fondement de la morale, Arribu: Boubou (trad.), Alain Roger (int. et
notes.), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 199),
p. 152.

من رحال الحضارة أيضاً، ولا من التربة الرطبة والأرجح لدينا الكبيرة⁽³³⁾، وما
المصائل التي يحملها يشته على الفلاسفة في موجدتهم؟ ومن هم في الأساس؟
إنهم "رجال صامتون ومتوحشون وحازمون، يعرفون الاكتفاء بمهتهم التامة،
ويعرفون أن يبقوا مواطنين؛ رجال يسعون بشغف إلى الحواجر في كل شيء،
ليجاءوروا"⁽³⁴⁾، لعل أهم ما تلحظه الفلسفة الأخلاقية لنا وراء الحبر والشعر هو
ضجاعة الاعتدال عند "الإسكان الحديث"، وفي مدار "الفن الحديث"، وفي دعاه
"الديمقراطية الحديثة"، وأحوال الناس الحديثين. فكيف لمن يريد محبت قبيح أن
يحتمل مثل هذه المقولات المراهنة على أمر ما من أمور الناس؟ ومن ثم في "على
شاكسة المتوحد غير المقبول، التنازل من علياء جباله، فإن ما يحرص عليه، يدهقه،
منذ الابتهاج للنفس، هو أقل من تعطش للمقدرة منه لحاجة لا تقهر إلى تواصل
حقيقي"⁽³⁵⁾، أن يكون مقتضيات الإنفا المندبة لتوغلها بقيمها تجاور ما هو كائن،
والمراهنة على ما يجب أن يكون⁽³⁶⁾؟ ألسنا نعتبر في معهود معارفنا الفلسفية أن
هذا هو عين الوظيفة الكلاسيكية للفلسفة، وخاصة السياسية منها؟ أنضيق الأرض
بالفلاسوف المتوحد على الزعم مما رُحِّثت، أم أنها رحيبة ولا تسع الحكماء؟

تجعل وضعية التفريد من رجل من هذا القليل "يتامل عثا إذا كان، لا
يفتح، خلف كل كهف، أو يجب ألا يفتح كهف أصغر، وعتا إذا كان عالم
أرحب، أهرب وأخفى لا يتمدد إلى ما تحت الشطح، وعتا إذا لم يتجأف باطن
الأرض"⁽³⁷⁾ من تحت كل عتق وكل أساس للتصكير⁽³⁸⁾. طبع، إن ما يبحث
عنه الفيلسوف اختلاس لحظة تاريخية ما؛ لحظة غارقة يكون معها العزم هي

(33) فريدريك نيتشه، العلم الجليلج ترجمة محمد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات
والثقافة والدراسات، 2007)، الكتاب الأول، فقرة 283، ص 153.
(34) المرجع نفسه.

(35) Maurice De Gandillac, "[Derrida: "Les Vies de Nietzsche"] La Société des humanités," La
Métaphore littéraire, no. 298 (Avril 1992), p. 52.

(36) يُنظر برونو فاسر، نيتشه في المتنوع (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29.

(37) هذا هو فرض أن "الإنسان هو حركة الأرض" كما تصور ذلك سير برودو في كتابه
Pierre Boudou, L'Ontologie de Nietzsche, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de
France, 1971), p. 110.

(38) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9th partie: Qu'est-ce qui est automatique?, § 289, p. 204.

الاحتماح على العصر وفيه أشد أيلام المتوحد فيكون قوله هوساً سيكولوجياً، أم يتبرع الصَّكْر في القيم من جوف لحظة تألمه، فيصوّى ويرداد اندياناً نحو الحياة⁽⁴⁰⁾؟ إنَّ التَّوَحُّد موقف فلسفي من الآخرين (وهو بالتأكيد لأجلهم)؛ إلّا أنهم يتجاهلون ذلك، لو ربّما هم به جاهلون؟ قد حثي المعاناة⁽⁴¹⁾ من الوحدة هي أيضاً من المأخذ⁽⁴²⁾.

ليس التَّوَحُّد مبرراً أو بوقاً للعزلة الصَّوْغية أو الزَّهْدية، وإنّما هو عكس ذلك، حصو: مع الآخرين، ولأجلهم، على الرُّغم من الشُّعور في الحجر به "الوحدة الأصمى"⁽⁴³⁾. إنَّ التَّوَحُّد تجاوز لرعاية الطَّبع مثلما فعل زرادشت يقول ينشئه "عالمًا ما بدا لي أنَّ تملُك هذا الوعي يعني أن تعيش وحيداً وسط المدينة الأهنة، كما لو كنت في الصَّحراء"⁽⁴⁴⁾. ألم ينصرف زرادشت مدّة عشرة أهوام⁽⁴⁵⁾ ينجي توَّعده في مولده؟ كلاً، ولكنّه لم يصرف لسان "ثلاثين ميثاقية في الفلسفة الأولى"، وإنّما لسان قلب القيم واستحداث الجديد.

(39) انظر اندماج المصنوف من مرط حبه الحياة ما تناوكت أندرس سالومي في كتابها

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche et son œuvre*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Bénédict Philibert (texte établi et présenté), Thomas Pichler (notes), Olivier Monod (rev. et complétion) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1997), p. 139.

(40) نريد من التَّنْظَر في علاقة الوحدة والمملكة، مُتَرَكِّة بما هي ضرب من التألم من صيانة أخلاقية حديثة مثقلة بوزر المظلمات المبرَّدة، ولا تعيد الحزن والإشياء في شيء، يمكن العودة إلى ما دُعي إليه هناك روجيه، الذي اعتبر الحاجة إلى الوحدة ترجيح، إنَّه بحثاً من ربي للتفكير والمطلق؛ وليس هرباً من الاحتباس داخل المملكة الأخلاقية.

Jacques Rogé, *Le Système de Nietzsche* (Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999), p. 58.

انظر أيضاً بشأن تقاطع المملكة مع الإرادة:

Friedrich Nietzsche, *Mémoires posthumes choisies*, Georges Luthin (choix établi), Mona Oulif (avant-propos), Tel 300 (Paris: Gallimard, 2009), § 77, p. 236.

(41) ينشئه: حثّته أنا على هذا القدر من الذكاء، قفزة 18، ص 62.

(42) Friedrich Nietzsche, "Nietzsche contre Wagner: Dossier d'un psychologue, Comment j'ai été affranchi de Wagner," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, vol. 1, Le Cas Wagner § 1, p. 365.

(43) ينشئه: العلم الجليل، الكتاب الأول، قفزة 2، ص 34.

(44) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VI, dans: parus Zarathoustra, "Prologue de Zarathoustra," § 1, p. 21.

انصرف لبتاعقي. فيكون ذلك "تخليقاً" - بالمعنى الهوسرلي - مؤقتاً من العيولوف
لحضوره داخل العالم؟

في الواقع، أدرك المفكر الديونيزوسي، في ما وراء الأجسام والأنوع،
عين المحدد للحقيقي والوحيد وهو أن يهجر العالم المتخفف لا عن جهالة
بربرية، ولكن بأصلته فالمفكر المنصهر، للمنافيريقي الزائف مثل رادشيب،
هو في الحصاره الحقيقة عريب أو صمم كائن، إن لم يكن مو تحداً، فهو عى
الأقل متفرداً⁽⁴⁵⁾

بـ عليه، فإن جليلة العائلة هي التي تلعب بالمتوحد إلى التدرج بحثاً عن
سبيل التعلم بشأن قيم الناس في الداخل. ولكنه، كان يمحرك الأمر من
خارجهم حيثما هو يتخلل. إنها حركة تقالب في مدار الداخل والخارج
وتدسبهم. وحيثما يترك الداخل والخارج في انشباك، يترك عمل العيولوف
الذي قد يبلغ أحياناً حد المخاطرة المعصية إلى الهلاك أو الفنون⁽⁴⁶⁾. من
الصحيح أن التوحد تجربة فلسفية، وليس رادشيب أول من تدبر حدودها من
الملاسفة ولا هو آخرهم، ولكن عمقها كلس في كودها تجربة في سائر الأمور،
والقيم، وأحوال الناس، ومدنهم، والألنات المتفلسفة، وأثارها التاريخية

ولكن بين ينشئه نفسه فضيلة تجربة التوحد الفهمي، فقال في هذا السياق
بشأن كتاب الفجر "حيث كنت وحيداً في خلوات صرية مع البحر"⁽⁴⁷⁾ وإلى
اليوم، كلما فتحت صدفة هذا الكتاب إلا وجدت لي كل جملة فيه تقريباً شيئاً
بطرف حيث أسحب به من الأعماق شيئاً شيئاً بديماً لا مثيل له⁽⁴⁸⁾ إن بدوع

(45) Bertrand Dejerin, *L'Art et la vie: Études et méditations chez Nietzsche, ouverture philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 159.

(46) يُنظر بينش، العلم الجديد، الكتاب الأول، فقرة 10، ص 41

(47) إنه محيط حذب ليشته تلك هي أسرار مدينة جنوى الإيطالية يُنظر عبد القادر بوردو، "شيئاً
المنافيريقي ومبرولوجيا القرن"، الفكر العربي المعاصر، المجلد 156-157 (خرج 2011)

ص 106

(48) هيرديك بينش، الفجر غولاطر حول الأخلاق كفكرة مستقاة في بينش، هذا هو الإنسان،
فقرة 1، ص 106

الحنن والتعبير عنه، وحرره، وإظهاره في مستوى المسطح، وكشف ما عُدس فيه،
وبيان علاقات تناسبه الممكنة في كل الاستجابات ومن خلال مسطورات عدّة،
هو عمل فلسفيّ حريّ وجوّال ومؤلّم. فهل تكون تجربته للتّوحد العكري لازمة
إساءة المدعي من الإتيقا والتّقدّ الجفري "المالغ حدّ مناقضات الحياة"؟⁽⁴⁹⁾

بدايةً، يشكّل ذلك تجربة العنق وما لها من أثر في انشاء المتوحد-
المتعلّص وسعادته بقيمه ذاتها في ما وراء وهم تعميم السعادة بقول بينشه.
"كلّ تلك الأساطير من الأخلاق التي تنوّجه إلى الفرد من أجل تأمين سعادته"،
كما يُقدّر، إن هي إلّا اقتراحات للسلوك بما يتناسب ودرجة الاضطراب التي تهدّد
الفرد في معاشته ذاته؛ إنّها وصمة حدّ أهوائه وميوله، الكثيرة منها والرّديئة،
فيما لو كانت لها إرادة القدرة ورعبت في لعب دور الشّيد⁽⁵⁰⁾ فمن أيّ سعادة
يتحدّث هذا المتوحد-المتعلّص؟ أمي "سعادة الجاهل" أم "سعادة الحكيم"،
إذا استعيرنا عبرتي سبيوزا؟ إنّها سعادة الفصاء الفلسفي الفسيح والمتحرّر من
السياسة المتزمنة، والأخلاق المفترمة، وجنّ الحروب، وماوراها

في الواقع، تمثّل هذه المضامين التي ينفر منها زرادشت الإلهي موطنًا
حيث "السوداويون" في سعادتهم، يُعشي أهل الحزن العميق سرهم حين
يسعدون لهم طريقة في تلقّب السعادة كما لو أنّهم يريدون أن يسحقوها
ويحرقوها هيرّة، -آه، إنّهم يعلمون جيّدًا أنّها ستغرّ منهم⁽⁵¹⁾ لقد كان بينشه
نفسه في روابطه يجمع بين مدّتي الوحشة والعشرة تجاه الجماعة ولكنّه لا
يسأم من مطلق جماعة، بل يسأم فحسب مشن انتهكوا بأخلاق الخير والشر
مهاية العكر والفقيم والحياة. وعلى هذا النحو، فإنّ أوّل إحساس نشعر به إذا
رأيت بينشه هو إحساسك بأنك إزاء وجدان عيب مستور وشعور بالوحدة
يكنّته في نفسه [.] ومن الضّعب على المرء أن يتصوّر وجهه موجودًا وسط

(49) Simha p. 67.

(50) هيرديك بينشه، في تاريخ الأخلاق الطّليعي، في: قويدريك بينشه، ما وراء الخير والشر، الفصل
الحامس، غرة: 190، ص: 241-242

(51) هيرديك بينشه، "ما القليل؟"، في: بينشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الخامس، غرة: 279،
ص: 269-270

جماعه من الناس، لأن على هذا الوجه ميماء التحجب والتوثيد والامراد حيل الناس⁽⁵²⁾ مما الذي يتصف به الفيلوف المعرّد؟ إنّه إنسان الوحد والمعاشره في آله. لكن، أليس في هذا الشعور تؤكد للمراتبة بين الشر والأحلاق والفكر؟ وهل في وسع تجربة المعرّد⁽⁵³⁾ بالقسم الفلسفيّ (الإنبيّة والقدنيّة) أن تبيّن الحدود الفارقة بين مراتب الشر واتماعهم الغيبة؟

وفي المستوى الثالث، يمكننا تحليل أهم استنتاجات البحث بالعموم إننا نسيب إلى عصر نزاعات الإنبيات⁽⁵⁴⁾ وبناء عليها، لا نكون الإنبياء الفلسفيّ البيشوية معرّد بيانيّ فلسفيّ أو محض لاتحة نظريّة في فهم مستحدثة فما حاولنا حقيقة البحث فيه كان على سبيل اعتبار الإنبياء مجال انتماء⁽⁵⁵⁾ إلى العمل في انصر سواء والحياة. فما لو وسع مجالات إمكان الانتماء؟ ولام، أو إلى من، يكون الانتماء؟

يجد الشعور بالثب إلى الحياة سبيل كيانه في تفكّل المحصور رافعا والجدره به مالا ولا تسرق ومرة شرائط الموت اليوم عظمة الأناس الإنبيّة الناشئة في الفلسفة، وإن استنساها ضلنا أحيانا العقل المحاسبي لدعالم الزاهن أقد مناظر الأمر، فهو أن ما كتبه بيته لم يكن من قبيل معهود الكسم، الفلسفي الذي نُزّره عادة على غيره من كلم الجمهور والمواوم. لقد كان النقد المجدي

(52) سالومي. ورد في عبد الزحسي جوي، ينشع خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلسفة، ط 9 (الكويت. وكالة المطبوعات، 1974)، ص 48

(53) صحيح أن تجربة التوثيد في مدار الحكمة الفلسفيّة ذات كسم فكري للفلسفة الدين لأدبرونها وبيته واحد صهم، إلا أن ذلك لا يعني تأيينها مع بيته تجربه التمريد وإتراء مآلاتها الفلسفيّة السامولة يُقترن بنجر محوها إذ جعل منها محرقة لغاته وحققه وهو ما يتجسّد سرشون في دراسة بها شأن لله صنأ الفرد لدى بيته يُنظر لاختصار لفرصتها التقدي. ثماني بيته ليزعم أن لكل فرد هذا يلحق أو هذا الواجب لخص ليه الماشع، ويصرخ تاريخاً شخصياً، مردداً ووحداً

Gisèle Souchon, *Minotaur: Géologie de l'individue, construction philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 7

(54) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du trisme contre l'humanisme*, Bibliothèque de non-Philosophie (Paris: Kimé, 2009), p. 130.

(55) عبد العزيز البزادي، مسألة الحرية ووليفة المعنى في فلسفة موريس مرون-بروني، سلسلة أطروحات (تونس. دار صادر للنشر والتوزيع، 2004)، ص 522

البشري فذلكا متعلّكا لأسباب إنشائية. ومعنى كونه ممارسة جليلة وممارسة
 التفكير المنطقي بأوثق اعتمادات الفلاسفة والبشر عموما عجائب صفة القول
 وبمكر لدى بنه على محور من الأدب المفكرية الثقافية إلى صميم مقاصده
 وموضوعاتها ولما كان "تقد يشه معياريا"⁽⁵⁶⁾، فإنه أثرل المحال
 (الكيولوجي للضم ومعاييرها من عليها التفكير المكتبي بالنظر إلى أرض
 ظهرها رادشت من أخلط الأوهام المفكرية يبدو أن يشه قد "طوّر []"
 أسلوبا حديثا في التمدد الفلسفي رمى من خلاله إلى طرح تساؤلات جريئة من
 أصل بناء القيم والأحكام الأخلاقية مثل الخير والشر، وبالتالي إعادة النظر في
 مصامين جميع القيم السائدة في الثقافة العربية الحديثة"⁽⁵⁷⁾

وبناء عليه، فإن من استخلاصات النظر الفلسفي في استكمال الإنشائية
 وسؤال النقد الجذري، هو التشريع للإنشائي شقّالاً في الفلسفي فلا يوجد في
 محض حرفة النص الفلسفي المجرد كما اعتاد بعض الفلاسفة كتابته، وإنما
 تتعلل الإنشائية فكرًا ومراسًا على النحو الذي يجعل من فلسفة النقد القيمي مع
 يشه فلسفة نقد للرؤى والمعيش والحياتي

وبعد من أهم الاستنتاجات التيئة هو اجتناب التفكير الإنشائي للمجرد والتأثلي
 المحض، وإزجاء النقد الجذري لحيلا، الفلاسفة حول تعالي المعرفة الإنسانية
 على المعيش ورؤيا لهذا السبب، اعترف بنشبه بمسألة مهمة الفلسفي-الإنشائي في
 قوله: "رؤيا كذا، نحن الفلاسفة اليوم، جميعًا في وضعية وعرة أمام المعرفة
 الإنسانية"⁽⁵⁸⁾. تتطلّب وعرة الوضعية عدم حلقة الحياة، وعدم الإصراف في البناء
 على الانعطاف الفهمي، إنشائيًا أصبحنا تساعد اليوم على قضاء أشكال وتقاليده
 الأخلاق المعانية التي لا بد أن يكون هدفها القضاء على الأخلاقيات الهابطة"⁽⁵⁹⁾.

(56) Reboul, p. 25

(57) عبد الرؤوف الدوي، معرف الفلسفة والمفاهيم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، سلسلة المكتب
 الفكري (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع - المنار، 2004)، ص 150

(58) يشه العلم الحديث، الكتاب الخامس، فترة 381، ص 243
 (59) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain. Un livre pour
 esprits libres. I, Des principes et des fins*, § 23, p. 50.

ورداً كان من قبيل وجود الفكر قبل نشأة أصل الإنسانية الفلسفة المعاصرة مع يشه ألا يعاب على المنحط والمزهر انحطاطه، وإن صيغة الكتب والعول المتسعين تؤكدت مع يشه قوة فكرة نافذة؛ ذلك أن احتصار الدحل ودوه هو عتبة لاستقامة الآزمة في التسلسل. واعتباراً لفصلة العافية ودورها في سوية الإنسان، فإن ما لم يكن على هيح من البكر والوخب يقع تحت ورر الاحقر الذي يعلقه فلسفة الإنسانية الشوية: "هذا ما أجده حصراً، وهذا الاحتصار هو ما أبحث عنه قبل كل شيء عند كل امرئ. لا أعلم أي حدود يصور لي دائت أن كل رجل - مرد يملكه. هذه هي طريقي في التسلسل".⁽⁶⁰⁾

من ذا الذي يطاوله احتصار الفكر الإنساني التآقد؟ إنه جماع الدوات البشرية التي انحسرت المجرلة في سطوق كلمتها الفلسفة، فانحصرت معها دائرة لعمل الفكر في الحياة. وكلما تضاعف احتصار يشه لتلك الكواسر الصغيرة⁽⁶¹⁾، كان ذلك على معنى استعادة وصل الفكر بالفعل لذلك، فإن المدان في بقه هو الإنسان عينه. وبناء عليه، اعترم إقامة نقد لا يرتكز على أي حجة فرعية 'عارجة' من تلك⁽⁶²⁾ الإنسانية، لأن الإنسان الجليل هو من لا تُفكس في شخصه قيم الملو. أما من وثق في كليمه العلمي حرمة الفكر، فلا مال لفلسفة معه سوى عودتها للمقهري. لكن، ما عسى أن يكون مال الفلسفة الحق في تفكير إنسي كان قد تدبر نقده للكل على محور جذري؟

نزع فلسفة التقييم البديلة إلى اتحاء وجهة معايرة لسيل الفلسفة الوضعية والتأملية عموماً. من ثم، فإن صورة الفلسفة المستخلصة من مسألة الإنها والتقد الجذري هي أن النص النيشوي إقلام على تأسيس "فلسفة شمية ممزوجة باللبس والمثمار. أو إنها فلسفة كونية"⁽⁶³⁾. فلا تبي الفلسفة، إذا، إلا على

(60) يشه، العلم المحلل، الكتاب الأول، فقرة 2، ص 34-39

(61) "مرسل يشه" ما الذي يجسني أكتب كتاباً جدياً. في يشه، خلاص الإنسان، طر 15، ص 75

(62) Delgado, p. 298

(63) ألكسيس فيلوسكو، "حيث وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، المجلد 34 35 (تاء 2006)، ص 17. ينظر أيضاً مجال عمل الفيلسوف ولو كان في جوف الطعج الحامه، وذلك ما حذره يشه في

حذار، سجاوز ما هي تاريخها من عتف الفكر المعجز ودور حياته. لكن، من ذا الذي يجرؤ على التحلي عن الفلسفة؟ ولماذا قد نتخلى عن الفلسفة بلا أسف، وبلا انتزاع؟^(٤٤) قد تكشف فلسفة ما وراء الحبر والنشر في معنى بناية إتيقاف بالتقدي عمامي الحياة والإنسان من وهي الفكر والقيم حد الاقتدار إلى المعنى العمسي

ويعن سؤال الفلسفة هو الترفي في سلم الرفض الإتيقية المطلوبة نما يمكن أن يؤول إليه حياة الفلسفة الجديدة كل الجهد. لأن غريزة الحياة وحب الحياة^(٤٥) بل والإتيقة أيضاً، ههنا أن ترى حياة الفكر متعافية من الشعور مهياب المعسى، ومن قيم العدمية السلية لحضارة القرن التاسع عشر. إن هذا العياب للمعسى، العدمية هو الذي يترك حظيرته، للبحث عن معنى أو معاني جديدة عذة، عن ثقافة جديدة، عن فلسفة جديدة^(٤٦)، ومن ثم توكيد الحاجة إلى فلسفة جديدة. إنها فلسفة للفعل المتحرر من العيس ومن تركة القيم الأخلاقية. وذلك هو أساس اعتبار "فلسفة ينشأ فلسفة جديدة وطريقة جديدة في التفكير"^(٤٧).

يمكننا أن نستنتج، علاوة على ما سبق، أن استحداث ميثاق طريقة جديدة في التفكير ظلل، ولا ريب، ومن قبله الجندري لأخلاق العيب وبقدرة ما نُجسدت من الحياة والفكر ضروب الحلفت، وإن إمكانات حياة الإتيقا نصير أوفر ولا يتعلل ذلك إلا بتحرير النقد للفلسفة من أخلاق الحبر والنشر ذلك

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII. Fragments posthumes (Automne = 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Massimo Montanari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Boncompagni (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), II [107], p. 246.

(٤٤) فرانسوا لازاريل، "الاستعداد والظاهرة"، ترجمه ومراجعة فرنس مركز الإنماء القومي، العرب والفكر العالمي، المجلد 15-16 (خريف 1991)، ص 147 ينظر أيضاً

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Été 1887-Printemps 1888)*, Giorgio Colli & Massimo Montanari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Augier & Marc de Launay (eds.) (Paris: Gallimard, 1997), II [3], pp. 342-345

(٤٥) شرط أن "نعم الحياة بوصفها إرادة اقتدار"، كما ورد في

Sémia, p. 118.

(٤٦) Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme géologie philosophique* (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 48.

(٤٧) Henri Brault, "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche, VIIe Colloque philosophique international de Royaumont*, 4-8 juillet 1964, cahiers de Royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Éditions Minkis, 1983), p. 26.

هو المعنى المستخلص من التوجيه المشوي هي التفكير النقدي. من هنا، يمكن
توكيد تعامي الفلسفة من خلالها، فتكسب، في المقابل، ديمه في اللوق الجمالي
ولحسن النقي الإتيفي وعلى هذا النحو، فإن كل ما تمّ باسم ديمه الأخلاق
سيجد ميله إلى التهاقت، لأنه، وكلّ الوسائل التي تمّ استخلامها إلى حدّ الآن
يهدف جعل الإنسانية أكثر أخلاقية، كاتب جميعها لأخلاقه هي أساسها⁽⁶⁶⁾
وهكذا، فإنّ دور المنصر الأخلاقي من جوف أخلاق المسرة الشرّة المألوفة،
هو من عمل التمدّد الجذري. فما عسى أن يكون استيعاب ذلك الفلسفي⁹

لم يكن ينشئ مأخوذاً بهوس الفكر وتره في ما وراء خدمة الإنسانية، بل
كأن راددت معلّم حبّ الحياة مطلوباً لأقدارها. إلّا أنّ الفكر النقديّ ما يفكّ
مقاوماً من أجل إسعاد الحياة والفكر، فمحطّاً من عبء أورارهما، ونتيجة
لذلك، تتكلّل مهنة الإتيفي الماحلة في الفصل مع حيرّة الأخلاق وشرّها، وما
توطّن من وراءها من توتّن نبولوجي وعلى هذا الأساس، فإنّ "مسألة أصل
القيم الأخلاقية هي عدي مسألة أولية، لأنها تشترط مال الإنسانية"⁽⁶⁷⁾ ثمة،
إذاً، وثاق بين المراهنة الفلسفيّة على مال الإنسانية بعينه، وتجاوز لساهل القيم
الأخلاقية

إذا كانت "فلسفة ينشئ هي أساساً نظريّة في القيم"⁽⁶⁸⁾، فعلى أي نحو لا
تكون إلّا قيم الأوستنطراطية الأخلاقية المتوخدة بدانتها في ما وراء غير وشر
الشواد الأعظم؟ والمستور الفلسفي الذي يشتغل من داخله ينشئ يسعى إلى أن
يكون إثباتيّ وفي ما وراء أخلاق الخير والشر؛ أي فلسفة "الإثبات"⁽⁶⁹⁾ التي

(66) فريديك ينشئ، عقل الأوناني أو كيف تصطبى الفلسفة قزماً بالسطرة، ترجمة هي مصباح
(بهرت/ بغداد منشورات الجبل، 2010)، 7، "مصلح" الإنسانية، مقرة 5، ص 23

(67) Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I. Ecce Homo*, § 2, p. 100

(68) Pélissier Chailley, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Millepays, 1950), p. 87

(69) يُنظر ما ذهب إليه ينشئ في العرض عين "ما إذا يتعلّق المراهنة بالمرآة البشريّة الأصغر من أجل
أن يرى إلى أي مدى قد نالنا هنا بالذات لامتينا كآلهة ملهية (أو كبحر وعفانيت) حتى يلاحظ أنّها كلّها
قد نصلبت مرّة، وأنّ كلّ واحدة منها توفّد بشقّة قد تعرضت نفسها بالذات عليه مهادبه للوجود وسبحة
شرعه على سائر المراتز كلّها" ينشئ، "في تحكيكات الفلاسفة"، مقرة 66، ص 27

سينتهي بمعضلها الإنسان الأعلى إلى العلول عن مشاركته أهل الارتكاسه، ما اعتبره منافق أخلاقية في معاشراتهم وأفعالهم وأقوالهم. ألا تنتهي، إذا، قيم التعرُّد بحلّة الإنقاذ إلى غربتها، ما إن ترهد في قيم الآخرين؟

في الواقع، ليس الغريب متوحِّدًا إلّا لأنّه كائن أو موجود بوصفه رابطته مع العالم⁽⁷²⁾. ولعلّ "يجب على التفكير أن يقتل بوصفه غريبًا عن العالم الذي عرّي بداحله، بوصفه واقفاً على حده، والذي ليس له ما هو شخصي⁽⁷³⁾". ومن ثمّ، يستتبع أنّ تأسيس وثاق الوصل بين الإنثقا والتحد الجذري يظلّ رهس مصر الغريب الذي يكون عليه المفكرُ الحرُّ؛ ذلك أنّ إنثقا المزالج الأحرار تتصل في رحاب فكر مقاوم.

يكون المفكر الفلسفي التعرُّد عادةً بقدره فكراً صموئلاً تجاه جليلة العالم الحديث والمعاصر، لأنّه فكر الحرّة مع الحياة الحرّ، والتجاسر على ما في الفكر ذاته من صلب الرقّة عن الفكر الحرّ: فكر الحياة الأرستقراطية. ولكن، إذ اعتزم التفكير تدبّر أسباب تعاقبه، فهل "صحيح، إنّما أنّه لن يبقى للمرء سوى نوع واحد من التفكير يؤدّي إلى اليأس كتسجة شخصية، وإلى فلسفة تدعو إلى التدمير كتسجة نظرية؟"⁽⁷⁴⁾ لم يكن ينته من الفلاسفة الفاتنين، بل مثل عكس ذلك فراهة الفكر في التطلّع إلى الحياة المفتوحة، وإلى فلسفة جديدة تهتمّ بالحياة.

وعلى الرغم من انكشاف حُورِ قلبي الفكر بالوضاعة⁽⁷⁵⁾ في بعض أزمته المنصرمة، فإنّ المفكر الحر ما انملك بيني جذل المعرفة، وهو من تملك بملك ينته "العقل الحر" ملقد "كان الثرود في الماضي أن نصير مشهوراً لم

(72) Laruelle, *Éthique de l'envoie*, p. 112.

(73) Giorgio Colli, *Après Nietzsche, Pascal Caballero (trad.)*, collection philosophie imaginaire 4 (Montpellier: L'Esprit, 1997), p. 27.

(74) فريديك نيتشه، "في الأشياء الأولى والأخيرة"، في: *فيديك نيتشه، إتيقي معرف في إنسانته كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول: توجمة علي مصباح (بيروت/يتداد مشورات المجل، 2014)*، الفصل الأول، فقرة 34، ص 55.

(75) Voir Ernst Bennan, *Nietzsche: Essai de apothéose*, Robert Fatah (trad.), Pierre Hadot (pref.), les marches du temps (Paris: Fatah, 2007), pp. 54-57.

بعد هذا يكفي اليوم، لقد صار الشوق رحلاً جلياً، يلزم أن تبيع بالمراد العسي
 [مرحله لحيّة للعسكر! عليه أن يتعلم كيف يجد بين كل صرحين، الهدوء
 الذي يحتاجه، وأن يصمّ آذانه حتى يصير أصمّاً⁽⁷⁵⁾ بالفعل وطالما لم يعمّم
 ذلك، فإنه يحاطر من دون شك بأن يضي من قلّة المضير ومن آلام الرأس⁽⁷⁶⁾
 وعي المحضلة، إن جنساً مخصوصاً من أهل الحكمة قد شكّل إشراف برّجل
 الجديد في ما قد يكون عليه مآل الفلسفة من مصير.

ومّا لا ريب فيه أنّ أهل الأرستقراطية الفكرية والمرعفة الإنبيّة هم من
 أهل "العُبقه العليا - وأستبيها الأقلية - تمتلك أيضاً كنوع كامل، الامتيازات
 التي للأقلية، من ذلك أنّها هي التي تجسّد الشعادة والجمال والحير على وجه
 الأرض مدوي⁽⁷⁷⁾ العقل وحدهم لهم الحق في الجمال، في الجميل عاقبة
 ندى هؤلاء فقط لا يكون الحير ضلّلاً. إنّ الحير امتياز⁽⁷⁸⁾ يوجد، إذاً، من
 أهل الكياسة العقلية والحصافة العقلية من يشكّل الصورة الأرقى لتعلّل إرادة
 جريئة، إرادة مفندرة لا يفرى عليها إلّا "دور الأفكار الحرة". ولنفوية هرم
 الفلاسفة، جعلهم نيتشه مضمّن يترفعون عنّ بنأكلهم الجحود والوهس من البشر
 وفي المقابل، ليسوا مضمّن "يداعمون، في الواقع، وبواسطة مبادئ يبحثون عنها
 فيما بعد، عن قضية يملكون بها سلفاً، عن حاطرة، عن "وحي"، أو في الغالب،
 عن رغبة عزيزة على قلوبهم، يحلوها ويجزّذوها. فكلّهم محامرون، ولهم لا
 يلبثون هذا اللقب، لا بل كلّهم في الغالب، شعراء مكررة لتحكيّمات خادشة بهم
 يعضّدونها، حقائق⁽⁷⁹⁾.

إن ما يمكن استخلاصه، في المستوى النهائي من استنتاجات عمداً هذا،
 هو تمكّن فلسفة الإنثفا حقاً من رسم حدود المراتبيّة لا في الحياة فحسب،
 وإنّما في لعكر أيضاً ومن ثمّ، فإنّ الكتب الفلسفي من الاهتمام بالإنثفا والتقد

(75) الصحيح أصمّ. (الناشر)

(76) نيتشه، العلم الجليل، الكتاب الرابع، فقرة 331، ص 181

(77) الصحيح ودور (الناشر)

(78) نيتشه، قبض الصحيح، فقرة 52، ص 131

(79) نيتشه، نقيّ، تحكيّمات الفلاسفة، فقرة 26، ص 26

سحري هو توكيد الفرق الفكري والفقيمي بين شيعتي الأخلاق والإتيما تلکم هي العتبة الفلسفية التي من خلالها يمكن التعرف على المعلمين من الأثرحة الأولى في أنهم يعرفون في الأشياء الكبيرة كما في الأشياء الصغيرة، أن يجدوا الهبة الكامنة سواء في لحن أو في فكرة، أو في الفصل الحامس لمأساة، أو في فعل سياسي⁽⁸¹⁾ وعلاوة على ما تقتضيه هذه المهام الحسنة من إرادة متندرة⁽⁸²⁾، فإنها بالتساوي مع ذلك حصيلة مستطاع العقل الحر لدى الأرسنق طئة الأخلاقية. وباحتصار، فإن آخر ما يستتبع أشكال الإتيما وسؤل السعد السحري هو أن العقل الحر لزوم ما يلزم للإتيما

وفي المستوى الأخير من حانة العمل، سجد أهم المكاسب الفلسفية.

إن مهاجمة بيته العقل المجرد والعقلانية المنهجية بشيخ الأساق الفلسفية لا تعني، بالضرورة، اعتراضاً منه على مطلق العقل؛ شدة في فلسفته توكيد العقل الحر، وهو عقل حياة الفكر. ووظيفة جعل الفكر في صميم طيات الحياة؛ ومنه نواتج الحياتي والفلسفي، وما يحكمه من تساوي بين الإنساني والفقدي. فما مستطاع هذا العقل، بحسب بيته؟ وهل هو عقل الجبرية والفصل الارتكاسي، أم عقل الطاعة للحكمة والوصول للعقل؟

تتأني الإجابة عن سؤالنا هذا من اعتبار "كتاب العقول الحرة" حاجة الفلسفة إلى مطاوعة أقدار الفكر ومطرمانه، ما لم نخرج وضاعة، لأن "العقل الحر" قد عرف الآن بأي ينبغي عليه. كان بانمر. وكذلك ما غدا يستطيعه الآن، وما أصبح يحق له، بدءاً من الآن فقط⁽⁸³⁾. وما ينوئ مستطاع هذا.

(81) بيته، المعلم الحذول الكتاب الرابع، طرة 201، ص 154-155

(82) بشأن هدف القصة البشرية الاستثنائية بفلسفي الفكر والإتيما وفلسفولوجيا، يكون بيته "أجل، شيء لا يظفر الجراح ولا يفلد مدح ما لذي، شيء منحت للصور. فسد لبروتي صاها يتقدم ذلك الشيء، غير السبر لا يظفره تدل أو يغير كذا تريد أن تضي في طريقها على قدمي، يرادي القديسة؛ فسد من غولاد يريد أن تكون، ومنية لا تكت فيها الجراح" بيته، هكذا نكلم روحه شدة. الكتاب الثاني، أهنة الليوم، ص 22

(83) بيته، إنساني معط في إنشائه، طرة 201، ص 19. ينظر أيضاً القضية الفلسفية لذكره المعلم الحر، بحسب آلان مايو في: "آلان بلانير، تيات من أجل الفلسفة"، ترجمة ونطيق مطاع صمدى، العرب والفكر العالمي، المجلد 12 (نويبر 1990)، ص 36-37

لعقل في حدود قوّته حقيقه، وإنما يتعلّلها نوكيتاً مه على مقاومة الأورور والتجلّد بالهكر صبراً، والحقّي بالإتيقا أدتاً، حتى يَقْتَلْ أمام عبء المهمات الثّقال، قياساً بمجهود قوى العمل الكلاسيكي الراجعة ومعولها المحدود؛ فالعقل الحرّ التّيشوي لا يتوقّف عند هلم ما أقلّ من أوثانهِ، بل يُفْطِر الهدم بانباء استكمالات⁽⁸⁴⁾ منه لتطلّعاته الفلسفيّة الأرسقراطيّة، وإنّه لَيَتَقَلَّمُ انبباء تبعاً للتعرّس بالتّقّد المجدي؛ ذلك ما يقوى عليه هيص المعرّفه من عافية فكر رراشت المتعرّد بغير قيمة فكراً وحُلُقاً؛ إذ "الجال ينبغي على مرد المعرفة أن يتعلّم البناء وإنّه لقليل أن يكون العقل قادراً على تحويل الجبال، هل علمتم بهذا الأمر من قبل؟"⁽⁸⁵⁾.

إنّ المكسب الفكري، في المحصّلة، هو أن تبثت في أفق فلسفة الإنيكا مدارات العمل العقليّ الحكيم، وذلك ما كان مجهولاً، في تقدير رراشت، والحقيقة أنّ تجربة تمكّبه في الأعماق، وحليلة صور الفكر ومناظر المعرفة التقديسيّ، تفيان بمطلوبها الفلسفي من بيان قصور العقلايّة الثالثة؛ فَيُتَأَنّ مستطاعها بعقل لا يتعلّل إلا بصلاية المطرقة. وذلك ما اصطالحنا عليه بلسوة التقّد في ما سبق من النّص. وذلك هو ينشأ أيضاً في إداتته وكر العيد الإحلافي، لأنهم من أهل الفكر الضّحل لولئك الذين خطب فيهم زراشت قائلاً: "إنكم لا تعرفون من العقل سوى شرارته، لكنكم لا ترون أيّ سندان هو، ولا لسوة مطرقته"⁽⁸⁶⁾.

يبدو أنّ العقل الفلسفي وجد سيله مع ينشأ إلى اللّين المطلوب، وذلك بمفعول "زَيَّرَ الفحيد" للتّعدي للمطرقة هكنا، يكتشف للعقل لداتته في تعافيه

(84) يقول ينشأ في حفا المعام في مهمات العقل الفلسفي المتعرّس "يحقّ لنا أن نصوّر على سبيل الافتراض أنّ عقلاً من ذلك النوع الذي ينبغي أن يبلغ سطّ القول المبرّرة ذاته الإكتمال، فنجدها وحلاوا في يوم ما، قد أسّج بالهزيمة حلتها الجسم في فشل احتلق عظيم، وإنّه لم يكن في ما سبق سوى عقل معتد كال يدو قائما في رايته مشدوكة إلى ركة إلى الأبد" ينشأ إنساني مفرط في إنسانيته، فترة 3، ص 14

(85) ينشأ، هكنا نكتّم وراشتة للكتاب الفضي، "في مشاعر الحكمة"، ص 205

(86) المرجع صه

وعظمته غير المكتشفين سلفاً مع ما انصرف من جهود الفلاسفة السبقية، ولكنهم ظلّ العقل في المعادلة الميناميرية متوجّهاً حقيقةً من الولوج إلى معالور الفكر الذي اتحنى وجهتها مع نيته. هنا على افتراض أنّ مثته يمكن حثاً من ندير هذه لوحته، وأنّه تمكن صلاً مثلما يعتقد من إنهلاك الميناميريقا⁽⁸⁷⁾، وأنه استوى بقدها بالرأي الفلسفي الشديد. وأيا كان الأمر، فإنّ تطوره عديها هو من فصيلة العقل الروادنتشي القدي⁽⁸⁸⁾.

إن من مكاسب التفكير الإتيقي أيضاً أنّه لا ينسى تاريخه الذي إليه يتسبب بالتقد. ومعنى ذلك عدم كفاية الشائد من الأخلاق لبناء إتيقا متحررة، ينطلق فكر ما وراء الخير والشّر إلى شِرْعةٍ جِنانة المعايير الإتيقية للعقل. ويورد ذلك، مبدئياً، إلى أنّ "الأخلاق الشائعة، كما يراها مثته، هي أخلاق بالية لا تصلح، في مبادئها لعامة أو تمصيلاتها الخاصة، لتوجه الإنسان نحو المثل العليا الشامية"⁽⁸⁹⁾. ومن ثمّ، فإنّ التقاطع القيمي بين ما هي عليه الأخلاق من

(87) يرى دجيودجيرو كولبي، وهو من صرّف حوالي ثلاثة عقود من عمره لامتلاكه بالأثر النيدوي، أنّ الميوسوف مثته قُارب - ولم يطلع بتمام الفلاح - التسلية لكما ملأ الأمر جدانة الميناميريقا، وهو ما حلّ نقدى يمكن أخذه مأخذ الجد، لصدور من أحد كبار شراح طسمة مثته. يُنظر لامتلاسه هذا في علاقة باعتقاد مثته السبقية في الميناميريقا: "لقد لادن بمحنة وسجانه الميوس المميث كلّ مينايريق والميالكينك بصمة عاتية، من دون أن يستمر أنّ أمثلها ينمو مع خوف دائرة كلّ عظمة، ويستعمل نفسه من وجهة نظر عظمة".

Collin, p. 23.

(88) لا ينبغي مثته فعل العمل في السطون كما يُقرّ أميثا، بل يحرّف به حلاوة على حطمت وجصائته وحرّيته. يُنظر هذه النصي لروادنت "تظنون شعباً في نظري حثي في فسيكتكمه شعب بأعيى بلهية، - شعب لا يلقه معنى لفعل! العقل هو الحياة التي تخرج نفسها في الحياة وفي السعالة العاتية نحو المعرفة الخاصة - حل علمت بهذا الأمر من قبل" وأنّ سادة العقل في هذه قد يكون مضطرباً بالفضي ومعدناً بالدموع من أجل أن يكون أفضية (أ. الحق قولوا لكم، إنكم لا تعرفون كبرياء العقل وأهل من ذلك مشكور فمركم على تمثيل تواضع العقل إنّا ما عزّ لذلك التواضع أن يتكلّم في يوم كذا أم، لن تحرّروا على القفص بمركم في حفره جلود غليس لكم ما يكفي من المعرفة من أجل ذلك! وهكذا فأنتم لا تعرفون لهذا مشوة يردّه لكتنكم وهي كلّ أمر تيقون في حية الخير. حقاً بأمر العقل! ومن السعكة جعلتم مأوى حرق ومضخة للتعراء الرديتين. مثته، هكذا مكلم روادنته "الكتاب الثاني،

"من مشاهير الحكماء"، ص 204-206

(89) مؤلّف زكريا، مثته سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (الطبعة: دار المعارف، بصره، 1966)، ص 92

لأخلاقيات، وما هي عليه منظورية القيم النيتشوية من إتيقا هذا التقاطع هو عنه انعراس الإنسي في الحياة. فَتَحْزُرُ الإتيقا الحية من وثنية للقيم الكاسرة لشعور معظمة الحياة.

ومعكنا يعترف نيتشه في المقابل، بسلطان الأخلاق على الحياة، فيقول "إن التّوابع الأخلاقية (أو المبادئ الأخلاقية) شكّلت في كلّ فلسفة مدوّرة الحياة الأصلية التي أتت بها عنها، في كلّ مرّة، التينة برمتها⁽⁹⁰⁾. فوّس، إذا، حياة ما وراء الخير والشّر لإقليم فكري متحرّر ومتوّز فقادير على مساواة جيولوجية⁽⁹¹⁾ لصنوف المعاملات الأخلاقية، خاصة في عصر استعالت معه بعض الإتيقات من وضعية "إتيقا المصلدي"⁽⁹²⁾ إلى وضعية "إتيقا التّواطؤ"⁽⁹³⁾

(90) نيتشه، "في حكميات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 22

(91) يمكن مرید من مثابة المرم الفلسفي النيتشوي، لتأسيس إتيقا في ضياء من "الأشور الجديدة" وبلندرة المسألة الجيولوجية لباطل الأرض الأخلاقية على "تجذير الإتيقا" يُنظر فوّلا، كيف يمكن أن تصغر هذه الجيولوجيا طريقة في تجذير الإتيقا الشعب للأشور⁽⁹⁴⁾

Deiruelle, p. 230.

ومرّد ذلك، بحسبه، إلى أنّ عملاً فلسفياً مطلقاً ومبدئياً يقتضي مند بدادته تواشها بين التشخيص الجيولوجي طريقة في التّفكر والبناء الإتيقي-فلسفي رجال في إنشاء قيم جديدة، وهو ما فثر عنه، في المرجع نفسه والضمّة نفسها، باعتباره "الإتيقا المتمدّنة" ووصفها جيولوجية-شكّلياً فوّلاً نيتشويّاً لانيّا، ما لصدّه المسكني من صناع عاصر مفعمة الترجمة العربية الثلاثة لكتّاب في جيولوجيا الأخلاق، حين عتوبها بـ "جيولوجيا الأخلاق" و"الأشور الجديدة". ففعل في ص 10 "بيد أنّه عتب أن محترس من أنّي لقيم الأخلاقيّة لكتّابات نيتشه مثلاً أن يعتبره معرّفًا يفتا للأشور الجديدة، أو داعيًا خطير إلى التّربية، أو عدوًّا للسامية، أو عتوبًا مشتبّهة أو جاعولًا حزينا ضدّ المكاسب الحقوقية مدوّرة البيراثية تلك أفكار مسبقة أخرى، أو ضروب مرفضة من المعلوم إلّا لقد يمارس التّواطؤ جديدة يدفع بها بعدًا عن لقيّ أشور سابقين، بما فيها تلك التي سيّث راجعًا باسم "الأشور الجديدة". وهي فست جعيرة فوّلاً بعد ما نظّر أنّ الإكتمال الحديث هو الطّور الأعلى من كلّ ضروب حزينة. والحال أنّ نيتشه قد صّحح حتى الإكتمال نفسه بوصفه لا يملك توصيفها حديثًا حول قيمة الحرية التي يحدّثها بها"

(92) Mathieu Kessler, *L'Esotérisme de Nietzsche, thèse, série philosophique* (Paris Presses Universitaires de France 1998), p. 56.

(93) Gérard Marchhoff, "Appel aux hommes et femmes d'aujourd'hui," dans: *Mars une éthique politique l'Éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villeneuve-la-Ponnelle, Paris, 8-10 Avril 1986* (Paris La maison des sciences de l'homme, 1987), p. 305.

إن يشه للمثقال بالتفقد⁽⁹⁴⁾ وبالإيقاع هو الذي نجد له استناداً للأعماق
المكرّنة ولأعماق الشعور⁽⁹⁵⁾؛ فالمرآنة على ترهين صورة المقطوف الإنسي
هي التي حملته على أن "يكون ناقلاً ومستأنلاً وهذلاً كبيراً"⁽⁹⁶⁾ وتلك كلّها
أدوات إعدادية لثرية الفيلسوف للجديد لكن، "ما للذي يعني عنه إبداعه،
مضلاً عن ذلك، حتى يصي أكثر مصداقية على صله في المعاصرين؟ ما
المعاني التي يسمي عليه وقدها حتى يتحد بمودجه قل كلّ شيء معمله التّم،
ويرثي الفيلسوف من جديد فلاسفة؟ إن أعزلنا يلتزم هنا بمبدأ الميزان
الوعر⁽⁹⁷⁾."

ختاماً، هل يمكن القول بأن عصرنا يحتاج إلى الفيلسوف الثاقد بهجراً لكل
ما تعرّص له الفلاسفة وهم عنه يضلّون؟ وما للذي حكم إبداع نيشه معظم
اشكال التفد لديه في ريس الأخلاق البشرية؟ هل لأنها أفتة معقّلة لاستلاب
حياتية تذبّره من أعلى قيم التشريع الحقوقي والسياسي؟ ألم تُشرع هذه القيم،
بدورها، من داخل فضاء أخلاق الخير والشر؟ وكيف لقصور الإنسان المعاصر

(94) لا شك في أنّ التفد هو حصة التفكير في الفطسي البشري. ولعلّ ما يشهد على إمساك يشه
بمادة التفد حتى أواخر حيات الفكرية، وإلى حدود ما يتجر الثلاثة لشهر وبعد قبل احتباس فكره
(19/09/1988) يُنظر آخر نصوم وضعه يشه لإرفاد الانعزال بعنوان قلب جميع القيم، ولد هناك
أربعة كتب. تتوكل الثلاثة الأولى منها على مفهوم التفد. وكان ذلك في مدينة St-Maria, Maria-Engelina، 40km septembre 1988، وذلك بالتصميم التالي.

(saverio de toutes les valeurs: [Première livre: L'Amorisme: Essai d'une critique du christianisme.
Deuxième livre: L'après livre: Critique de la philosophie en tant que mouvement nihiliste. Troisième
livre: L'impression Critique du la morale, moral le plus funeste de l'ignorance. Quatrième livre:
Désespoir, Philosophie de l'Inertie (nouveau), Voir: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes,
tome XIV Fragments posthumes (Ditton 1988) Ditton Janvier 1989; Maurizio Mondini & Giorgio
Colli (L'anus et variantes d'elles), Jean-Claude Mézière (2004) (Paris: Gallimard, 2004), 19 (2), p. 292.

(95) مهنل موكو، جينالوجيا المعركة ترجمة أحمد السطحي وعبد السلام بنسب العالي، المعرفة
الفلسفة (إدار البيضاء: دار توتال، 1988)، ص 36

(96) يانكر لافري، يشه، ترجمة جورج جمان، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بهرت
المطبعة العربية للنواصير والنشر 1973)، ص 3.

(97) Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol 2: Considérations
manuscrées III et IV: Schopenhauer débattre: Richard Wagner & Bayreuth, Fragments posthumes
(Ditton 1874 Prietemps 1879), Giorgio Colli & Maurizio Mondini (Textes et variantes établis), Henri
Alexis Bonneton et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1988), 7, p. 76.

عنه أن عزّر نزعته حلقة الحياة؟ وهل يقوى الفيلسوف المعاصر على تدبّر صروف الحياة في الفكر أم أنه مكعب بأفكار لا تلامس الحياة؟

لكن، ألم يقر بينيه بأن الأفكار التثقيّة لديه، بشأن معادن النّفس، قد نثى بها أن يست من جذو واحد مشترك عن إرادة معرفة أساسيّة، أمره بابهية في المعنى، لهذا نطرق عن بيان يرداد بياناً، أمّا تطلب الشيء الميسر كدأ فحسب يدين بالفيلسوف أن يعمل⁽⁹⁸⁾؟ وهل من مستطاع طرائق التّفكير اليوم أن تفرّج أزمة المعصر وحلّمتها؟ ثمّ أليست هذه الأخيرة بدورها امتداداً لما عاصره بينه من أزمة؟ وهل من البديهي لأنّ التّفكّله وإن تسلّح بما يكفي من حياء الإيقا⁽⁹⁹⁾، سيقوى على التعلّص في عصر السياسة المعقولة⁽¹⁰⁰⁾؟

(98) حتى لأزعم من كثرة تولّد بينه عند معادن النّفس ومناظرهم، من جهتي الحرّية ونطق الفهم، ذلك، بحسب فنته، لم يتّج إلى حدّ صورة واضحة لتتّج هو الإنشائه ينظر ما حاضّر إليه بالقول، "إنّ مفهوم الإنسان نقبي".

Pink, p. 44

يُنظر أيضاً

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Massimo Montinari (écrits et variétés), Jean Leroux (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 26 [297], p. 255, 27 [43], p. 319

(99) بينيه، في جينالوجيا الأخلاق، لمدير، فترة 2، ص 22

(100) *die Schopenhauer'sche Methode* (pouvoir

(101) يُنظر دعوة بينيه إلى إيجاد منطق من "السّيلة الكبرى" (la grande politique) لتأسيس وطن يُستطاع فيه العيش بغيره في "الفكر الحرّ" لـ "فرزجان الكبير".

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 16 [9], p. 279.

صوف، وبشأن السّيلة الكبرى وعلاقتها بالفكر والعلم إجمالاً، ومداخل الثّورة بينهما، يمكن النظر في

Ibid., pp. 377-378; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Massimo Montinari (écrits et variétés), Michel Haar & Marc Bachel de Lauzay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 26 [7], p. 284; Friedrich Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain. Un livre pour égarés (hiver 2 Fragments posthumes: 1878-1879)*, Giorgio Colli & Massimo Montinari (écrits et variétés), Robert Rivin (trad.), Marc Bachel de Lauzay (édition revue), (Paris: Gallimard, 1988), § 3 § 142-43; François Laruelle, *Nietzsche comme Heidegger. Thèses pour une politique Nietzscheenne* (Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977), pp. 58-55, 58-60.

وإجمالاً، بمثل الفبحث الفيلسفي في فلسفة بينيه فصلاً بيه و جدير بأنّ يُعزّد له النظر العلمي بيان المعاصر

يكسب استكمال فلسفة الإتيقا الثقافة رابعه معرصة بعضا من أسئلتها،
 سئلته دوما توضح به ثقافته "مدينة العلوم" المعاصرة. ثم إنه يكتب بتكم
 لأسئله مراعته منه على "العافية الكبرى" للفكر الفلسفي وما يؤكد ذلك ألا
 تمككها للعناصر المتنوعة في لعر أخلاق الحير والفكر⁽¹⁰²⁾ وليس "يوجد
 الحياه دوما حشا يكون هناك لعر⁽¹⁰³⁾، فهل يمكن الإتيقا العلميه الثقافه أن
 تراهن فعلا على حياه الإتيقا لـ منع وقاحة الأغنياء⁽¹⁰⁴⁾ من الشطو على عالم
 التعمّل ألا تنسب أخلاقيات الأغنياء إلى "الشوق العالميه للمواحدة"⁽¹⁰⁵⁾؟ إلا
 يلزم الإتيقا أن تعمل في العصر على نحو يقرب بين حضور مفعولها النفسي
 وترجل أزماته المتصيرة على نحو أبدي⁽¹⁰⁶⁾؟

ولس لم يكن لمصلحة ثابا أبدا أن تدعي الخلود المتنوّث، فإن بعضا من آثارها
 الثقافيه قد ينطلع إلى "التزجيه في الفكر" بوصفه مجرد ضمانه لاستبات الإتيقا
 والثقة في التفكير ومن يدرى، ولما يتصير ما كنه نيشه "بما هو تفكير الأزمة

(102) يمكن لبس وجه أقصر من الثقة الموضحة إلى منته يتنقل ما لمعرف فيه من جسر عن لباقة العبر
 والشعر، فذهب إلى ذلك ييهامس الذي يواحدة، على لبس النظر في سبة العبر والشعر بعضها إلى
 بعض، حيث يكون "إن التصوّر الذي لبته من العلاقة التي توجد بين العبر والشعر بطل، في
 نهاية الأمر، تصوّر، فامضا وغير محدود. فهل مما يساهم ضروريان لبعضهما، أم مما حرلا ليس الشيء
 الواحد؟ إن نصوص نيشه لا تقدم جوابا واضحا وصريحا من هذا السؤال، ولكن، حتى ولو شكك هذا
 جدلا حوليا لتصوره، فإنه يمكنه، على الرغم من كل شيء، أن يقرّر ثقته في كثرة الجمالين، فإن ذكرنا لاهل
 طليبا كاثيا في محطى خيال- أكتسفر ييهامس، جلفه. الحياه كنسأ ليهي، ترجمة محفلة مشام (الذبح
 البيضاء إفريل الشرق، 2008)، ص 268

(103) في حديث نيشه، "في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية" في نيشه، إلسني مفرد في (إلسانيه، الفصل
 الثاني، فقرة 00، ص 101)

(104) جيل دونور، الفيلسوف المتراجل. علامات وأحداث، ترجمه محفلة ميلاد، الغرب والفكر
 العالمي، العددان 23-24 (ربيع 1991)، ص 216. أصل لشر حاور مع الفيلسوف، أوبر، منه
 يعنون يأنور وعائرا يرافقه وقد نشر غس.

Le Négotium Humain, no. 259 (Gallimard 1988).

(105) المرجع نفسه، ص 212

(106) محدود نيشه شرط هذا التصوّر في الفلسفة في العصر العائلي الإفريقي، بوصفه الموجود
 الدائم، وبه يقول- لا يمكن للتصيرة الأدبية أن تجد أصلها إلا في موجود ليهي، ص 93

وتذكير في أزمة دائمة^(١٥٥) إلى قول في الفلسفة التي لا تدرك ذاتها خارج
معارضات وشكوك نهاية القرن التاسع عشر، والتي هي في الآن ذاته فلسفة
رسمها ورومانا والأبدية لقد عرف إدراك القوى المحللة حياتيا والمؤمنة
تذكير رمزي قديم لراهية دائمة^(١٥٦)، وعسى هذه الأخيرة ديمومة لتعلم
وأوبس.

(١٥٥) Simha, p. 4

(١٥٦) المرجع نفسه. وصحت أنها راهية تمثّل في الذاتي والحي المعاصرين، وما تعمل إلا بالثبات
على السطح (فكر؟ ومقدّم؟) إلى سيرويات التحوّل التي هي ترشّية بالضرورة، دونور، ص 218
يُحسّر أيضًا مروج الدفاع من الفلسفة في شخص متبّعًا من أجل "الحقل المعرف"، وعد ما يتبع مجال
القول من الإجابة الأتمة على مغاور الياسة ومطالقتها

مسرد المصطلحات

عربي-فرنسي-ألماني

-١-

Éternel/Éwigkeit	أبد
Ignorant/Dumm	أبله / مغفل
Apollinien/Apollinisch	أبولوني
Éthique/Éthik	أخلاق
Affirmation/Bekauptung	إثبات / تأكيد
Trace/Einschlagung	آثر
Mépris/Verschöung	استنكار
Respect/Achtung	احترام
Rêves/Traumdeutung	أحلام
Assujettissement/Unterwerfung	إخضاع
Morale/Moral	أخلاق (الخير والشر)
Morale des maîtres/deren Moral	أخلاق السادة
Morale des esclaves (moral/Sitten)	أخلاق العبيد والتفليد
Stille/Stillheit	
Moral des esclaves/sklaven Moral	أخلاق العبيد
Moral/moralisch	أخلاقي
Moralität/Moralität	أخلاقية

Volonte/Wille	إرادة
Volonté de puissance/Wille zur Macht	برادده الاقدار
Volonte de vie/Wille zum Leben	إرادة الحياة
■ chiffrative	او نكاسي
Aristocratie/Aristokratie	أرستقراطية
Terr/Erde	أرض
Bienveillance/Wohlfühlen	إرعاء
Obligation/Verbindlichkeit	إلزام
Contentement de soi-même/Selbstzufriedenheit	ازدهاء، إعجاب بالذات
Transformation/Umwandlung, Umbildung	استحالة
Métaphore/Gleichnis	استمارة
Servitude/Knechtschaft	استبداد/ استرقاق
Autonomie/Selbstständigkeit	استقلالية
Intituer/stufen	أتمم / كوّن
Vraisemblance/Wahrscheinlichkeit	استلاح
Plaisir/Vergnügen	استمتاع
Style/Stil	أسلوب
Authentique/echt	أصيل
Apparition/Erscheinung	إظهار
Vénération, haute estime/Hochachtung	إعجاب (مبتغيه، تقدير)
Néantiser/vernichten	أعدم
Alléation/Entfremdung	الغتراب
Horizon/Horizont	أفق
Puissance/Macht	القدار
Connexion/Verknüpfung	اشتران
Axologie/Axiologie	أكسيولوجيا/ منه القيم

Ambiguïté/Zweideutigkeit, Doppeldeutung	الغاس
Atheisme/Atheismus, Unglauben	الإحاد
Douleur/Schmerz	ألم
Dieu/Gott	الإله الله
Diviniser/vergöttern	أله
Divinité/Abgott	الوحيّة
Idéalisation/Idealisierung	أمثلة
Impératif catégorique/kategorisch Imperativ	أمر مطبق
Esper/Hoffnung	أمل
Paix de l'âme/Seelenruhe	أمن النفس
Souhait/Wunsch	أمنية
Déploiement/Entfaltung	انبساط
Tendance/Hang	اتجاه
Répéter (se -)/fortsetzen (sich -)	أغنى
Décadence/Dekadenz, Verfall	انحطاط
Dernier homme/letzter Mensch	إنسان آخر
Homme supérieur/Übermensch	إنسان أعلى
Entrelacement/Verflechtung	تشبك
Négation/Vernichtung	إنكار / جحود
Contentement de soi/Zufriedenheit	إعجاب بالذات
Souci/Kummer	اهتمام
Interpréter/auslegen	أؤن
Croyance/Glaube	إيمان
~*~	
Simple/blass	بسيط
Conservation/Erhaltung	شاه / حفظ



Erzahnfamlienzeichen	تاتو
Historie/Geschichte	تاریخ
Son/Financ/Leiden	تألم
Spéculari/Spéculativ	تأملی
Interprétation/Auslegung, Interpretation	تأویل
Transmutation des valeurs/Verwandlung	تبدیل القوم / تحول / قلب
Dependance/Abhängigkeit	تبعیہ
Dépassement/Überholen	تجاور
Abstraction/Abstraktion	تجريد
Comporter (se -)/verhalten (sich -)	تجلی
Élevage/Züchtung	تربیه / تدبیر / تهیة (الإنسان كحيوان بشري)
Surmonter/überwinden	ترقی / تجاوز / تلافی
Dressage/Züchtung	ترویس / عقل / تطويع (الإنسان كحيوان بشري)
Falsification/Fälschung	تزئيف
Pessimisme/Pessimismus	تشاؤم
Assimilation/Ausmischung	تشبیه
Législation/Gesetzgebung	تشریع
Résonance/Nachklang	تصادی
Évolution/Entwicklung	تطور
Fanatisme/Schwärmerei	تغصب
Fanatisme religieux/Religiöseschwärmerei	تغصب دینی
Idéalité/Ungleichheitslosigkeit	عدوت

Réflexion/Reflexion, Überlegung	مَعْكُر، نَعْمَر، نَعْمَر عَقْلِي
Progrès/Fortgang	نَقْدَم
Tradition/Tradition, Brauch	نَقْلِيد
Évaluation/Wertschätzung	نَقْوِم
Adaptation/Anpassung, Anpassung	نَكْمِيك نَأْفَم
Examen critique/critischen Beleuchtung	نَحْمِيص مَقْدِي
Représentation/Darstellung	نَعْمُور
Representation/Bildvorstellung	نَعْمَل
Révéle/Aufleuchte	نَعْمُرْد
Diversité/Verschiedenheit	نَعْمُوع

ثـ

Culture/Culture, Bildung	ثَقَافَة
Ivresse/Trunksucht	ثَمَالة / ثَمَوة / اَنْثَمَة
Valoir/gelten	ثَقُرْ

جـ

Crime/Verbrechen	جَرْمَة
Corps/Leib	جَسَد
Généalogie/Genealogie	جَنَاحُ الوَجْيا / سَبَاطِيَة
Effort/Anstrengung	جَهْد
Beau/schön	جَمِيل
Blâme intérieur/Selbstmadel	جَلْدُ الْكُصْمَر (تَلْمِيح)
Sublime/Erhabene	جَلِيل

حـ

Utopique/utopisch	حَالِم / طَوْرِيَاوِي
Amour de soi/Selbstliebe	حُبُّ الْذَات
Amor fati	حُبُّ الْقَدَر / الْحَمِير

Philanthropie/Philanthropie, Menschenliche	حبب الناس
Liberté/Freeheit	حرية
Libre choix/Wahlrecht	حرية الاختيار
Sens historique/historischer Sinn	حسن تاريخي
Sens critique/critischer Sinn	حسن نقدي
Civilisation/Civilisation	حضارة
Droit/Recht	حق
Haine/Hass	حقده
Vérité/Vahrheit	حقيقة
Jugement/Urteil	حكم
Pudeur/Schamhaftigkeit	حياء / حشمة
Vie/Leben	حيات
Vital/lebenswichtig	حيوي

خ-

Caractère/Gesinn	خاصة
Peux/fälsch	خاطب
Tromperie/Betrug, Täuschung	خدعة
Erreur/Irrtum	خطأ
Création/Erbschaffung	خلق
Moralisation/Moralisierung	خلقنة
Moralité/Sittlichkeit	خلقية
Moralité des mœurs/Sittlichkeit der Sitten	خلقية العادات الأخلاقية
Êchet/Misereflog	خيبة
Bien/Gut	خير

د-

Inferiorité/Niedrigkeit	دونية
-------------------------	-------

ذ-

Sujet/Subject, Selbst

ذات

Subjectivité/Subjectivität

ذاتية

Pragmatisme/Pragmatismus

دراعية

ر-

Mauvais/Schlecht

رديء

Romantisme/Romantik

رومانسية/رومانتيك

Scepticisme/Skepsis

ريبة

Spiritualisme/Vergessenheit

روحنة

ز-

Assertion/Behauptung

رغم

Temps/Zeit

رعي

Ascétisme/Askese

رهد

س-

Simple/Schlicht

سادج

Causalité/Kausalität

سببية

Bonheur/Glückseligkeit

سمادة

Bonheur de l'homme/Menschenwohl

سمادا الإنسان

ش-

Fragment/Fragmente

شبرة

Sentiment/Gefühl

شعور/احساس

Sentiment moral/Gefühl der Sittlichkeit

شعور أخلاقي

Culpabilité/Schuldgefühl

شعور بالذات

Pitié/Mitleid

شعفه

Mal/Böse	شر
Égalité/Legalität	مساواة
Chaos/Chaos	شواش/عناء
La chose en soi/das Ding an sich	الشيء في ذاته
-ص-	
Bourdonnement/Brummen	صحب
Devenir/Werden	يصير/ورء
-ض-	
Nécessité/Notwendigkeit	مطلوبة
Ressentiment/Ressentiment/Vorbehalt	محنة
Conscience morale/Gewissenhaftigkeit	ضمير أخلاقي
-ط-	
Énergie/Energie	طاقة
Nature humaine/menschliche Nature	طبيعة بشرية
Bon/gut	طيب
-ظ-	
Injustice/Unrecht, Ungerechtigkeit	ظلم
-ع-	
Mœurs/Sitten	عادات أخلاقية
Monde/Welt	عالم
Arrière-monde/Hinterwelt	عالم تسمي
Vanité/Eitelkeit	عُتْبَة
Justice/Gerechtigkeit	عدالة
Nihilisme/Nihilismus	عدمية
Donation/Schenkung	عطاء

Grandeur/Große	عظمة
Raison/Vernunft	عقل
Punition/Strafe	عقوبة
Raison. fondement/Grund	عقيدة / أساس
Ontologie/Ontologie	عدم الوجود / منه الوجود / أنطولوجيا
Dépassement de soi/Von dir	علم على الذات
Selbstüberwindung	
Justice/Rechtspilge	عدالة
Valeur/gelten	قدَّر / يساري / يري
Pratique/praktisch	عملي
Pains/Unlust	عناء
Violence/Gewalt	عنف
Éternel retour/Ewige Wiederkehr	عود أبدي

-ع-

Finalité/Zweckmäßigkeit	هائية
Téléologie/Teleologie	هائية (مبدأ)
Fin/Zweck	هاية
Béatitude/Seligkeit	هيلة
Instinct/Instinkt	غريزة
Immoral/immoralisch	غير أخلاقي
Aldric/Anderessen	صبرية

-ف-

Virtu/Tugend	فضيلة
Adot/angeboren	طري

Action/Handlung	مَعْل
Agir conformément au devoir (par pur respect)/pflichtmäßig	مَعْل (مَبْقًا/إِحْرَاقًا لِلْوَجِب)
Agir par devoir/aus Pflicht	مَعْل (عَرِي وَاجِب)
Philologie/Philologie	مَقَّةُ الْمَعْلَة / فِيلُولُوجِيَا
Pensée/Denken	فَكْر
Idée/Idee	مَكْرَه
Esprit libre/Freeer Geist	فَكْر حُر
Philosophie de l'avenir/Philosophie der Zukunft	فَلَسَفَةُ الْمُسْتَبَقِ / الْمُنْتَبِلُ
Art/Kunst	فَن
Désordre/L'horreur, Durchwender	فَوْسِي

-ق-

Loi/Gesetz	قَانُون
Loi morale/Sittengesetz	قَانُونِ اخْلَاقِي
Antiquité/Antike, Altertum	قَدِيم
Lecture/Lektüre, Lesen	قِرَاءَة
Obligation/Schuldigkeit	قَسْر
Transvaluation des valeurs/Umwertung der Werte	قَسْبُ الْقِيَم
Substrat/Substrat	قَوَام
Force/Kraft, Trieb	قُوَّة
Force vitale/Lebenskraft	قُوَّةُ حَيَاتِيَّة
Valeur/Wert	قِيَمَة
Valeur morale/moralisch Wert	قِيَمَة اخْلَاقِيَّة
Valeur esthétique/ästhetisch Wert	قِيَمَة حَمَالِيَّة

-ج-

Refoulement/Zurückströmen	كس
Orgueil. Amour propre/Saolz, Hochmut	كبرياء
Écriture/Schrift	كاتب
Intensité/Intensität	كثافة
Messenge/Lage	كلام
Dignité/Würde	كرامة
Universalité/Allgemeinheit	كلية
Génération/Generations, Fortpflanzung	كرب
Être/Sein	كثيرة

-ل-

Immoral/Immoralisch	لا أخلاقي
Inactuel/Unzeitgemäß	لاراضي
Impropre/Unangebracht	لامترش
Inconscience/Leichfertigkeit	لاوعي
Mainie/Lun	ملذة/ اللذاذ/ لذافة

-م-

Tragédie/Tragödie	مأساة/ تراجيديا
Au-delà/Jenseits	ما وراء
Créateur/Schöpfer	مبدع/ خالق
En advait/parthenon	متصبر/ صابر
Transcendence/transzendental	متعال
Jouissance/Ceaus	ملذة/ حبوو
Agrément de la vie/Ausnehmlichkeit des Lebens	سعة الحياة

Ideauté/Idealité	مثالية
Idéalisme/Idealismus	مثالية (مذهب)
Communauté/Gemeinde	مجتمع
Immanence/Immanenz	معاينة
Doctrine/Lehre, Doktrin	مذهب
Doctrine des mœurs/Sittenlehre	مذهب العاداة والأخلاقية
Hierarchie/Rangordnung	مراتب
Vouloir/Wollen	مُرَاد
Indépendant/Unabhängig	مستقل
Mesquinerie/Armelig	مسكنة
Christianisme/Christentum	مسيحية
Apparence/Schein	مظهر / ظاهر
Sentiments moraux/moralischen	مشاعر أخلاقية
Empfindungen	
Opposition/Gegensatz	معارضة
Souffrance/Leiden	معاناة / تألم
Répétition/Wiederholung	معاودة
Miraculeux/wunderartig	معجزي
Connaissance/Erkenntnis	معرفة
Intelligible/raisonnable	معقول
Rationnel/Raisonnabel	معقولة (حكمة التدبير)
Effet/Effekt Wirkung	مفعول / نتيجة
Sens/Sinn	معنى
Norme/Norm, Regel	مقياس
Vécu/Erlebnis	معيش
Concept/Begriff	مفهوم

Catégorie/Kategorie	مقولة
Critère/Kriterium	مقياس
Contrainte/Nötigung	مكرهه، ضغط
Agérable/angenehm	منع
Fin ultime/Endzweck	منتهى الغرض
Perspective/Aussicht, Verschiedenheit	مطور، متطورة، اختلاف، المتطورات
Utilité/Nützlichkeit	منفعة
Objet/Gegenstand	موضوع
Objectivité/Objectivität	موضوعية
Métaphysique/Metaphysik	ميتافيزيقا

-ن-

Penchant/Trieb	نارح
Noble/edelmütig	نبيل
Effet/Wirkung	تأثير
Système/System	نظام
Asociation/Assoziation	اشك / اشكيتة
Oubli/Vergessenheit	سيان
Genèse/Genesis	نشأ / تكون
Genèse première/Entstehung	نشأة أولى
Anomalie/Anomalie, Unregelmässigkeit	نشار / شذوذ
Activité/Tätigkeit	نشاط
Axiologie/Axiologie	نظرية القيم / علم - / فقه - / أكسيولوجيا
Âme/Seele	نفس
Utilitarisme/Pragmatismus	نفعية
Critique radicale/gründlich Kritik	نقد جبري
Antithèse/Antithese, Gegensatz	معارض أطروحة

Rétrograde/rückläufig	مكرسي
Invention/Gesinnung	نية / مقصد
- ه -	
Don/Geschenk	هبة
But/Ziel	مذهب
Identité/Identität	هوية
- و -	
Devoir/Pflicht	واجب
Unité/Einmütigkeit	واحدية
Réalité/Réalität	واقعية
Idolâtrie/Götzenkult	وثنية
Dogmatisme/Dogmatismus	ولولية
Devoir/sollen	وَجِبَ
Existence/Existenz	وجود
Unité/Einheit	وحدة
Tutelle/Vormundschaft	وصاية
Conjonction/Konjunktion, Verbindung	وَصْل
Besessen/Niedertrichtigkeit	وهامة
Positivisme/Positivismus	وضعية
Patris/Mutterland, Heimat	وطن
Fonction/Funktion, Beruf	وظيفة
Conscience/Bewusstsein	وعي / شعور
Conscience historique/historisch Bewusstsein	وعي تاريخي
Conscience pure/rein Bewusstsein	وعي محض
Conscience morale/Gewissen	وعي أخلاقي
Fidélité/Treue	وفاء
Illusion/Wahn	وهم

المراجع

١ - العربية

الأكوسي، حسام محيى الدين: *تطور النسبة في الأخلاق*. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989

إبراهيم، يسري. *بينه عقد المسيح القاهرة*. سينا للنشر، 1990

ابن جلدو، هشام. *سؤال القيمة مقارنة لوحد إشكالية القيمة في فلسفة لاقيل الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010*

ابن خلدون، عبد الرحمن الملقبة: *ديوان العبداء والخبر في تاريخ العرب والمعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي الشأن الأكبر* طبعة جديدة منقحة ومصححة بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007

ابن طفيل الأندلسي، أبو بكر محمد بن عبد الملك. *حي بن يقظان*. تونس: دار المعارف، 1983

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين لسان العرب. 15 ج ط 6 بيروت: دار صادر، 1997.

إدريس، سهيل الشهاب القريب. *قاموس فرنسي-عربي*. ط 31 بيروت: دار الأدب، 2001.

أفلاطون، *المحاورات الكلامية، المجلد الأول: الجمهورية*. ترجمة شوقي داود كمرار بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994

أكبر، حور لويد [وأخرون]. *الموسوعة الفلسفية المختصرة*. نقلها عن الإنكليزية مؤاد كامل [وأخرون]. مراجعة وإشراف وإضافة شخصيات إسلامية دكي محيى محمود بيروت: دار القلم، [د.ت.].

ألف. روسي ياني. *موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب*. تقديم شارل حلو مراجعة حورج محيى. ج 2 بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

أوديف، سسان على دروب زراحتت ترجمة فؤاد ثيوف بيروت/دمشق، دار دمشق،

1981

باديو، آلان "سكس من أجل الفلسفة" ترجمة وتعليق مطاع صمدي، المغرب والفكر العالمي، العدد 12 (حريف 1990).

بدوي، عبد الرحمن نيتشه خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة للفلسفة ط 5 انكوب وكالة المطبوعات، 1970

برهيه، إميل تاريخ لفلسفة الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1905)، ترجمه جورج طرابيشي بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987.

بلمطروز، عبد الرزاق، نيتشه ومهنة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة تقديم عر العرب لمعكم بتاتي بيروت. الدار العربية للمعلوم ناشرون، الجزائر مشروفت الاختلاف، 2010.

_____. المعرفة والارتباب: المسألة الإرتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وأمدادها في الفكر الفلسفي المعاصر بيروت. منتدى المعارف، 2013.

بودو، بير نيتشه مفكراً: ترجمة أسامة الحاج بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993

بودومة، عبد القادر "نيتشه المينافيرفا وعيزولوجيا النص"، الفكر العربي المعاصر العددان 156-157 (حريف 2011)

بوليب، رشيد "واجب النسيان: تأملات في المسألة التراثية" محاضرة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة 2020/7/1

تاز، مايكل. نيتشه، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مروة عبد السلام. مراجعة هبة عبد المولى القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015

توليب، سعيد، الأخيرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992

جهد، رهاص الفاعلوس الوحيد: الباني مصري بالتشكيل الكامل ونصريف الأعمال، ط 4 ممتدة وموشحة بيروت، دار الجيل، [د.ت.م.].

دريسا، جاك المهمان: أساليب نيتشه، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود اللادقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010

السراي، عبد الرزاق، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، سلسلة المكتبة المعاصرة، القلعة البيضاء، شركة النشر والتوزيع - المنارلس، 2004

د. لور، حيل "الفيلسوف المترجل علامات وأحداث" ترجمه معتمد ميلاد العرب
والفكر العالمي المجلدات 13-14 (1991)

_____ بيتشه والفلسفه ترجمه أسامة الحاج. بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع، 1993

_____ وميكس حناري. ماهي فلسفة؟. ترجمه جورج سعد بيروت دار عويداد
النشر، 1993.

_____ "الأساطير والفصام. أوديب مضادا الآلات الرابعة" ترجمه علي مقد
إشراف ومراجعة مطاع صغدي. العرب والفكر العالمي. المجلدات 21-22 (شباط
2007)

ديب، جورج ميخائيل "مقدمة"، في: فريدريك بيتشه، هندو المسيح، ترجمه جورج
ميخائيل ديب (دمشق: دار الحول للنشر والتوزيع، 2004)

ديورانت، ول فصله الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، حيلة وآراء أعظم رجال
العصر في العالم. ترجمه فتح الله محمد المشنح ط 6 بيروت. منشورات مكتبة
المعارف، 1988

دريه، جان-بول فلسفة القيم. ترجمه عادل العوا. سلسلة ردي عشتا. بيروت. عويدات
للنشر والطباعة، 2001.

روزنمان، م. وب. يوهن (إشراف) الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء
والأكاديميين الشوفياتيين، ترجمه سمير كرم. مراجعة صادق جلال المعظم وجورج
طرابيشي بيروت. دار الطلبة للطباعة والنشر، [د. ت.].

دكر، عواد بيتشه سلسلة الفكر الغربي ط 2 القاهرة. دار المعارف بمصر، 1966
ريادة، مع [وأخرون]. الموسوعة الفلسفية العربية. 2 مج. لاج بيروت. معهد الإنماء
العربي، 1984-1988.

ريباتي، جورج رحلات داخل الفلسفة الغربية. بيروت دار المنتخب العربي للدراسات
والنشر والتوزيع، 1993

سبحورا، باروخ، رسالة في إصلاح العقل. ترجمه جلال الدين سميد. سلسلة فرومبات
المقال. تونس: دار الجنوب للنشر، [د. ت.].

سمونرافيت، بتر "الإنجيل" للفخاس لبيتشه، ترجمه علي مصباح كولوبيا، منشورات
دار المحلل، 2003

الشامي، مور انثي بيتشه ونقد المحلقة سلسلة أطروحات تونس دار المعرفة للنشر،
2005

شمس، والعلامة الفلسطينية كريمة إرادة فتحة: مجلة كتابات معاصرة مج 20
العدد 80 (2011)

الشيخ، محمد. نقد الحضارة في فكر نيتشه. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،
2008

صالح، هاشم. "نور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي مدخل أولي
لتحليل المثالي والميتافيزيقي في الملتقى الأوروبي والعربي الإسلامي" الوحدة
العدد 60 لفلسفة عربية بين الإبداع والإبداع (أيلول/سبتمبر 1989)

صليبي، جميل. المجمع الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب
المصري، 1982

طبر، بون. "نيتشه ما بعد الحضارة والمثقفون العرب" الفكر العربي المعاصر المددان
113-114 (ربيع-صيف 2000)

عبد الحميد، شاك. العبد من الكهف إلى الواقع الافتراضي. عالم المعرفة 360
الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009

العتيري، هزوز، رجاء. "الكتابة النثوية والفلسفة" المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،
المدد 28-29 (2001)

العتادي، عبد الحميد. ميشيل فوكو المعرفة والشك. بيروت: المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

_____ مسألة المعرفة ووظيفة المسمى في فلسفة موريس مرلو-بونتي سلسلة
أطروحات تومس دار صمد للنشر والتوزيع، 2004

_____، إيمان الموت والشكافة، صفاقس: صمد للنشر والتوزيع، 2005

فوش، ريمون. "نيتشه والمثقفون" الفكر العربي المعاصر المدد 152-153
(2010)

لنك، أوجس. فلسفة نيتشه. ترجمة إلياس بفيوي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة
والإرشاد القومي، 1974.

لوكون، ميشال. حفرات المعرفة ترجمة سالم يموت. ط 2 الدار البيضاء: المركز الثقافي
العربي، 1987

_____ حيا لوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام سعد العناني المعرفة
العربية الدار البيضاء: دار توبقال، 1988

_____ المرافقة والمعاينة: ولادة الشجن. ترجمة علي مقلد. مراجعة ومقدم مطاع
صعدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1998.

الميرور، أدبيته: محمد النيس، محمّد بن يعقوب، القلموس المحيط: بيروت، دار الجبل،

1952

فيونيكو، ألكسس: "تشنه وفلسفة الحياة". الفكر العربي المعاصر المجلد 134-135 (نساء 2006).

بيته، هشام: المعجم المردوج عربي-ألماني، ألماني-عربي: بيروت، دار الزايت
إحاطته، 2007

قير، يوح: يشته نبيّ المتوقّ: بيروت: مشورات دار المشرق، 1986

كاهد، ريمانويل: نقد العقل المعاصر، ترجمه وتقديم موسي وجيه: بيروت، مركز الإنماء
القومي، [د.ت.]

_____ أسس ميتافيزيقا الأخلاق: ترجمة وتقديم محمّد فتحي الشيبلي: دمشق: بكتور
ديبوس ط 2: بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1970

_____ "ما هو عصر التنوير؟" ترجمة يوسف الضّنين: مجلة الكرمل المجلد 12-13
(1984).

لارويل، فرانسوا: "الاستدعاء والظاهرة" ترجمة ومراجعة هريق مركز الإنماء القومي
العرب والفكر العالمي، المجلد 15-16 (خريف 1991).

لاهرين، يانكو: نيلته: ترجمة جورج جعلا: سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر
بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

ماركس، كارل: يؤس الفلسفة ردّ على طلبة اليوس لبرودون. ترجمة محمد مشجير
مصطفى ط 2. بيروت: دار الفارابي، 1981

ماركورا، هريث: الإنسان ذو اليمد الواحد: ترجمة جورج طرابيشي ط 3: بيروت
مشورات دار الآداب، 1988

معزج، جمال: يشته الفيلسوف الشاعر: النذر البيضاء: إفريقيا الشرق، 2003.

مونتيفيلو، بيير: يشته وإرادة القوة: ترجمة وتقديم جمال معزج: بيروت: النذر العربية
للعلوم، بشرون: الجرافر: مشورات الاختلاف، 2010

ميرلو-بوتي، موريس: تفريق الحكمة: ترجمة وتقديم محمّد معجوب: تونس: دار
أمية، 1995

بيته، فريدريك: مقدّمة لقراءة معاورات أفلاطون: ترجمة محمّد الجوّ وأحمد الجوّ
قديم فتحي الشريكي: سلسلة مقاربات فلسفيّة: صغاس: دار البيروني للنشر
والتوزيع، [د.ت.]

الفلسفة في العصر المملوكي الإغريقي ترجمة سهيل اللش تقديم مبشيل
مكو ط 2 بيروت المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1983
ما وراء الخير والنشر (مصوص). ترجمة محمد عصفمة بيروت دار الكتب
الأدبية، 1999

. العلم الجميل. ترجمه معاد حرمه بيروت. دار المحتجب العربي للدراسات
والنشر والتوزيع، 2001

ما وراء الخير والنشر بلشير قلعة للمستقبل. ترجمة خيربلا فالور حجار
مراجعة موسى وهبة بيروت. دار الفالولي؛ نثر مراد رايس، الحوار المؤسسه
الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003

_____ هذا هو الإنسان ترجمه علي مصباح كولوبيا منشورات الجمل، 2003

_____ عبد المسيح ترجمة جورج محافل ديب دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع،
2004.

_____ هكذا تكلم زرادشت. كتاب للتجميع ولغير أحد ترجمة علي مصباح كولوبيا،
ألمانيا/ بغداد منشورات الجمل، 2007

_____ فسط الأولان، أو كيف تتعاطى الفلسفة قرآناً بالمطرفة. ترجمة علي مصباح
بيروت/ بغداد منشورات الجمل، 2010

_____ في جنالوجيا الأخلاق. ترجمة وتقديم فصي المسكيي. مراجعة محمّد
محبوب تومس دار سيناتوا المركز الوطني للترجمة، 2010

_____ نفيس فسيح مقال اللعنة على المسيحية. ترجمة علي مصباح بيروت/
بغداد: منشورات الجمل، 2011

_____ إنساني مفرد في إنسانيته. كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول. ترجمة
علي مصباح. بيروت/ بغداد منشورات الجمل، 2014

بها ماس. ألكسندر نيشة الحياة كتصّ أدبي. ترجمة محمّد هشام. الدار البيضاء إفريقيا
الشرق، 2008.

ها برمار، يورشي. "حول نظرية المعرفة عند نيشة" ترجمة فالور حجار عن الأصل
الألماني الفكر العربي المعاصر المجلد 58-59 (تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون
الأول/ ديسمبر 1988)

_____ المعرفة والمصلحة ترجمة جورج كتوره. بيروت: معهد الإنماء العربي،
1998

هيميل، جورج وليام هيريلريك أصول فلسفة الحق، المجلد الأول: ترجمة هيام عبد العناح
 (مأم 2 م: بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983
 بالوم، ريمى د عتسما بكى بنته (وولية): ترجمة خالد الجيلي بغداد/بيروت
 منشورات دار الجمل، 2015.

2 - الأجنبية

- Abdi, Abderrazak. *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Nietzsche*. Faïma Haddad (dir.). Tunis: Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2006.
- Andler, Charles. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée, tome I: Les Précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche*. Bibliothèque des idées Paris: Gallimard, 1979
- Androu-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Jacques Benoist-Méchin (trad.). Bress Pfeiffer (texte établi et présenté). Thomas Pfeiffer (notes) Olivier Marrou (rev. et complétée). Paris: Grasset & Fasquelle, 1992
- Aristote. *Éthique à Eudème*. Viennay Décarie & Renée Houde-Sauve (trad.). 2^{me} éd. Paris: Vrin, Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1984.
- _____. *La Métaphysique, tome I*. Jean Tricot (trad. & éd.). Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1986
- Astor, Dorian. *Nietzsche. La Dérivée du présent*. Paris: Gallimard, 2014.
- _____. *Devenir ce que tu es. Pour une vie philosophique*. Les Grands mots. Paris: Autrement, 2016.
- Audi, Paul. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme". Repenser une éthique par-delà bien et mal" (Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin). *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Badlou, Alain. *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal*. Paris: Hachette, 1993.
- Beudri iard, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe* 44a 44. Tunisie: Cérès, 995
- Beardsworth, Richard. *Nietzsche Figures de savoirs 2*. Paris: Les Belles lettres, 1997
- Beck, Lewis-White. *Six Secular Philosophers*. New York: Macmillan, 1966
- Bennussa, Simone. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme". La Dimension verticale de la parole" (Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par Didier Raymond). *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- Bertram, Ernst. *Nietzsche: Essai de mythologie*. Robert Fitou (trad.). Pierre Hadot (préf.). Les Marches du temps. Paris: Fata Morgana, 2007.

- Birault, Henri. "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche*. VII Colloque [philosophique international de Royaumont], 4-8 juillet 1964, cahiers de royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Éditions Mémont, 1988).
- Blondel, Eric. *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philosophique*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.
- . "[Dossier "Nietzsche contre le nihilisme"]. L'Homme moderne a perdu les ions tragiques de la nature." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabreau]. *Le Magazine littéraire* no 383 (Janvier 2000).
- Boudot, Pierre. *L'Ontologie de Nietzsche*. Initiation philosophique 95. Paris: Presses universitaires de France, 1971.
- Bourdil, Pierre-Yves. "Introduction," dans: *Nietzsche, Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* 1874. Henri A. bert (trad.). Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et cho.). Paris: Garnier Flammarion 1988.
- Brun, Jean. *Le Stoïcisme: Que sommes-nous?* 11^{ème} éd. corrigée. Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Canio-Sperber Monique (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* 2^{ème} éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Chellays, Félicien. *Nietzsche: Les Philosophes*. Paris: Mollat, 1950.
- Chassard, Pierre. *Nietzsche: Finalisme et histoire*. Paris: Copernic, 1977.
- Châtelet, François (dir.). *La Philosophie, tome 3. De Kant à Husserl*. Paris: Hachette, 1979.
- Choulet, Philippe. "Nietzsche," dans: Dominique Polack (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993).
- . "[Dossier "Nietzsche"]. L'Épique de Nietzsche: Une figure de la décadence." *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. no. 3 (Juillet-Septembre 1998).
- Clair, André. *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité*. Paris: Cerf, 1989.
- Clémens, Eric. "De la lecture à l'histoire intempestive," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 2: Passions brisées*, colloque international de Cerisy-la-Mulle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Colli, Giorgio. *Après Nietzsche*. Pascal Gabellone (trad.). Collection philosophie imaginaire 4. Montpellier: L'éclat, 1987.
- Constantinides, Yannis. "[Dossier: "Nietzsche: L'universisme"]. Philosophie en corps." *Magazine philosophie*. no. hors-série (été 2015).

- Comman, Louis. *Nietzsche psychologue des profondeurs*. Paris: Presses universitaires de France, 1982.
- Cotten, Jean-Pierre. *Heidegger Microcosme/écritures de toujours*. Paris: Seuil, 1974.
- D'Iorio, Paolo. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Suivre Nietzsche au-delà des limites de ses textes." [Réponse à la question Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire* no 383 (Janvier 2000).
- Darricau, Raymond & Bernard Peyrons. *Histoire de la spiritualité*. Que sais-je? 2621. Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- De Gandillac, Maurice. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Société des sorbonnais." *Le Magazine littéraire* no. 298 (Avril 1992).
- De Launay, Marc. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Quelque chose de proprement explosif pour le penseur." [Réponse à la question Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire* no. 383 (Janvier 2000).
- Dejardin, Bertrand. *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Desoux, Gilles. "Parade nomade," dans *Nietzsche aujourd'hui? tome 1 Intensité*, colloque international de Cergy-la-Salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- _____. *Différence et répétition*. 6^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- _____. *Logique du sens*. Critique. Paris: Minuit, 1989.
- _____. *Nietzsche. Philosophes*. 8^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Idée 39. Tunis: Cerés, 1995.
- _____. *Critique et clinique. Paradoxe*. Paris: Minuit, 2006.
- _____. & Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Critique. Paris: Minuit, 1991.
- Deiruelle, Édouard. *Métamorphoses du zéle: L'Éthique philosophique de Socrate à Foucault*. 2^{ème} éd. Le Point philosophique. Bruxelles: De Boeck supérieur 2006.
- Descamps, Christian. "L'Instinct," dans *Nietzsche aujourd'hui? tome 2 Passion*, colloque international de Cergy-la-Salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une int. à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions et des documents par Jean-Marie Fatemé. Univers des lettres Bords 239. Nouv. éd. Paris: Bords, 1980.

- Derrida, Gérard. "Le Poème, critique de la critique," dans: Béchir Koussim (d.r.), *Critique et vérité: actes du colloque* (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gavon, La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).
- Doid, Jean-Paul. "Trois orphelins à Turin." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?]. *Le Magazine littéraire* no. 383 (Janvier 2000).
- _____. "Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?]. *Le Magazine littéraire* no. 383 (Janvier 2000).
- Durosni, Gérard & André Roussel. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Nathan, 1987.
- Edelman, Bernard. "[Dossier "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est un matérialiste absolu." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire* no. 383 (Janvier 2000).
- Faye, Jean-Pierre. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Surpasser l'esprit de vengeance." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire* no. 383 (Janvier 2000).
- Fink, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Hans Hildebrand & Alex Lidenberg (trad.). Arguments. Paris: Minuit, 1986.
- Folchard, Dominique (dir.). *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*. Collection premier cycle. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
- Foucault, Michel. "[Dossier "Kant et la modernité"] Un cours inédit: Qu'est-ce que les Lumières?" *Le Magazine littéraire* no. 309 (Avril 1993).
- _____. *Le Courage de la vérité, tome 2: Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984*. Frédéric Gros (édition établie). François Ewald & Alessandro Fontana (dirs.). Paris: Gallimard-Seuil, 2009.
- _____. *Discours et vérité, précédé de Le pouvoir. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini* (édition et appareil critique). Frédéric Gros (int.). Paris: Vrin, 2016.
- Gauvin, François. "[Dossier "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"] Morale de maître, morale d'esclave." *Le Point* no. 15 (Septembre-Octobre 2007).
- Gide, André. *Les Nouvelles arnestes, suivi de Les nouvelles nourritures*. Folio. Paris: Gallimard, 1972.
- Goedert, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Goldschmidt, Georges-Arthur. "[Dossier "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Nietzsche, le poète et le style." *Le Point* no. 15 (Septembre-Octobre 2007).
- Gratier, Jean. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. 2^e éd. Paris: Seuil, 1966.

- Haar, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Tel 220. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *La Fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.
- Heber-Suffrin, Pierre. *Le Zarathoustra de Nietzsche*. Cimetière Sauter & Laurent Valette (trad.). 2^{me} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Heidegger, Martin. *Chevaux qui ne mènent nulle part*. Wolfgang Brokmeyer (trad.). Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Nietzsche*. Patrice Klossowski (trad.). Bibliothèque de philosophie 2 vols. Paris: Gallimard, 1989-2001.
- Honnai, Gilbert (éd.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective. Problèmes et controverses*. Paris: Vrin, 1993.
- Jandicke, Christian. *Nietzsche. Figures de la monstruosité. Idéographes*. L'Art en bref. Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998.
- Jan Patocka. *Philosophie, phénoménologie, politique*. Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis). Krisis. Grenoble: Millon, 1992.
- Jonas, Hans. "Le Fardeau et la grâce d'être mortel." dans: Gilbert Honnai (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective, problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 1993).
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Jules Barni (trad.). Paul Archambault (revue). Luc Ferry (préface). Bernard Roussel (chronologie et bibliographie). Paris: Garnier Flammarion, 1987.
- _____. *Critique de la raison pratique*. François Picaudet (trad.). Ferdinand Alquié (int.). Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1989.
- _____. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes*. Françoise Froust (introduction, notes, bibliographie et chronologie). Jean-François Porcier & Françoise Froust (trad.). GF 573. Paris: Flammarion, 1991.
- _____. *Œuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (dir.). Bibliothèque de la Pléiade. 3 vols. Paris: Gallimard, 1997.
- Vol. 1 *Des premiers écrits à la "Critique de la Raison pure"*
- Vol. 2 *Des "Prolegomènes" aux écrits de 1791*
- Vol. 3 *Les Derniers écrits de 1792-1793*
- Keatney, Richard. "La Question de l'éthique chez Patocka," dans: *Jan Patocka Philosophie, phénoménologie, politique*. Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis), Krisis (Grenoble: Millon, 1992).
- Kessler, Mathieu. *L'Esthétique de Nietzsche*. Thèmes, série philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

- Kierkegaard, Søren. *Crainte et tremblement*. Paul-Henri Tisserand (trad.). Jean Wahl (intro.) Paris: Aubier, 1984.
- Klee, Paul. *Theorie de l'art moderne*. Paris: Grail, 1982.
- Konigson, Mina. "[Dossier "Unité et totalité en biologie"]. Nietzsche et la philosophie " *Études philosophiques* (nouv. Série). 21^{ème} année no. 1 (Janvier-Mars 1966).
- Kremer-Marietti, Angèle. *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*. Thèmes et structures. Paris: Lettres modernes, 1957
- _____. *L'Homme et ses labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche*. [édité]. Paris: Union générale d'édition, 1972
- _____. *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne*. Paris: Kimé, 1996
- _____. *Nietzsche et la rhétorique. Commentaires philosophiques*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- Kunna, Tarmo. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1984.
- Leclercq, Jean-René. "Archéologie de la critique," dans Béatrice Koudhai (dir.), *Critique et vérité, actes de colloque* (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Qa. savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).
- Lapointe, François. *Le Philosophe et la violence* coll. SUP. Paris: Presses universitaires de France, 1976.
- Laruelle, François. *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzscheenne*. Paris: Poyon Boulevard Saint-Germain, 1977
- _____. *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*. Bibliothèque de non-philosophie. Paris: Kimé, 2000.
- Laurent, Alain. "[Dossier "Les Vies de Nietzsche"] L'individualisme insoumis d'un solitaire " *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).
- Le Rider, Jacques. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche a posé la modernité de manière radicalement sceptique." (Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rebouid). *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- LeFranc, Jean. *Comprendre Nietzsche*. Paris: Armand Colin, 2003.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux suivi d'une note sur Les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré. Paris: Vrin, 1974.

- Lercher, Alain. *Les Mots de la philosophie*. Le Français retrouvé. Paris: Belin, 2007
- Lowith, Karl. "Nietzsche et sa tentative de réconciliation du monde," trad. Arion Lothar Kelkel, dans: *Nietzsche 7^e Colloque Philosophique international: Royanmont, France, Juillet 4-8, 1964, cahiers de royanmont, philosophie 6* (Paris: Minuit, 1968).
- Lyotard, Jean-François. "Notes sur le retour et le lapsus," dans *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Interstices, colloque international de Cersy-la-Salle en Juillet 1972* (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Markhoff, Gérard. "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans *Vers une éthique politique: L'Éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villeneuve, Paris, 8-10 avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987).
- Mardi, Jean-François. "[Dossier: Nietzsche contre le nihilisme]. Faire avec Nietzsche la découverte de l'immortel." (Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?) *Le Magazine littéraire*, no 363 (2000)
- Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Folio/Essais Paris: Gallimard, 1991
- Meyendorff, Jean. *Sabir Grégoire: Palamas et la mystique orthodoxe*. Maîtres spirituels. Paris: Seuil, 1959.
- Miramb, Robert. *Qu'est-ce que l'éthique? L'Éthique et la bonheur*. U Philosophie. Paris: Armand Colin, 1997.
- Nancy, Jean-Luc. "La Thèse de Nietzsche sur la téléologie," dans *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Interstices, colloque international de Cersy-la-Salle en Juillet 1972* (Paris: Union générale d'éditions, 1973)
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondances* 4 tomes. Giorgio Colli et Massimo Montinari (textes établis). Maurice De Gandillac (dir.). Paris: Gallimard, 1986-2013.
- _____. *Correspondance I. Juin 1810-avril 1869*. Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis). Henri-Alexis Bastich, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986
- _____. *Correspondance II. Avril 1869-Décembre 1874*. Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis). Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Correspondance III. Janvier 1875-Décembre 1879*. Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Correspondance IV. Janvier 1880-Décembre 1884*. Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2015.

— *La Livre du philosophe. Études théologiques.* Angèle Kremer-Marveti (trad., int. et notes). Paris: Garnier Flammarion, 1991.

— *Mauvaises pensées choisies.* Georges Liebert (choix établis). Michel Orouf (avant-propos). Tel 306. Paris: Gallimard, 2000.

— *Œuvres philosophiques complètes.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis et annotés). Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dir.). 14 tomes en 18 vols. Paris: Gallimard, 1975-2008.

— *— tome I, vol 1. La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872).* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

— *— tome I, vol. 2. Écrits posthumes (1870-1873).* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Jean-Louis Batais, Michel Haar & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

— *— tome II, vol 1. Considérations actuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain. De l'histoire et des commencements de l'histoire pour la vie. Fragments posthumes. Été 1872-Hiver 1873-1874.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Pierre Ruch (trad.). Paris: Gallimard, 1990.

— *— tome II, vol 2. Considérations actuelles III et IV. Schopenhauer éducateur. Richard Wagner à Bayreuth. Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876).* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Henri-Alexis Bastichen et al. (trad.). Paris: Gallimard, 1988.

— *— tome III. Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres, 1. Fragments posthumes 1874-1878.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovin (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.

— *— tome III. Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres, 2. Fragments posthumes 1878-1879.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovin (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.

— *— tome IV. Aurore. Pensées sur les préjugés mortels. Fragments posthumes. Début 1880-printemps 1881.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2000.

— *— tome V. Le Gai savoir. Le Gai savoir, Fragments posthumes. Été 1881-Été 1882.* Pietro Klossowski (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue et augmentée). Paris: Gallimard, 2006.

— *— tome VI. Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

_____ *tome VII. Par-delà bien et mal. Préface d'une philosophie de l'avenir. La Généalogie de la morale. Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Cornélius Heims, Isabelle Hildenbrand & Jean Gestien (trad.). Paris: Gallimard, 2006.

_____ *tome VIII, vol. I. Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles I. Antéchrist. Ecce homo. Nietzsche contre Wagner.* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

_____ *tome VIII, vol. 2: Dithyrambes de Dionysos. Poèmes et fragments poétiques posthumes 1882-1888.* Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004

_____ *tome IX. Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1997

_____ *tome X. Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis et annotés). Jean Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982.

_____ *tome XI. Fragments posthumes (Automne 1884-Automne 1885,* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982

_____ *tome XII. Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)* Giorgio Colli & Massimo Montinari (textes établis et annotés). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2007

_____ *tome XIII. Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888)* Giorgio Colli & Massimo Montinari (Textes et variantes établis). Pierre Klossowski & Henri-Alexis Bonich (trad.). Paris: Gallimard, 2006.

_____ *tome XIV. Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889,* Massimo Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

_____ *Seconde considération incapsulée. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie.* Henri Albert (trad.). Pierre-Yves Bourd (nl, bib. et chro.). GF 483. Paris: Garnier Flammarion, 1988

_____ *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs. études et fragments.* Henri Albert (trad.). Marc Sautet (index établi). Le livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1991

Onfray, Michel. "J'Docteur "Les Vies de Nietzsche". Klossowski: Un mystique chez l'antéchrist." *Le Magazine littéraire* no. 298 (Avril 1992).

- _____. *La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. Paris: Grasset, 2006.
- _____. *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*. Biblio essais. Paris. Le Livre de poche, 2016.
- Ouebbani, Melika. *L'Étrique dans la philosophie de Wüngenstein*. Tunis: Ibn Zeldoun ed. 2004
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Lion Brunschvitz (préface et intro.). Le Livre de poche. Paris. Librairie générale française, 1972.
- Pautrat, Bernard. *Versions du soleil: Figures et systèmes de Nietzsche*. Paris. Editions du Seuil, 1971
- Philonenko, Alexis. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est le philosophe de la vie " [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par Didier Raymond]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Proust, Marcel. *Les Plaisirs et les jours*. Amiot France (préface). Folio 379. Paris: Gallimard, 1973
- Quinlou, Yvon. "Nietzsche et la morale." *L'Enseignement philosophique, Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public* 30^{ème} année, no. 2 (Novembre-Décembre 1999).
- Reboul, Olivier. *Nietzsche, critique de Kant*. Collection sup. le philosophe 113. Paris: Presses universitaires de France. 1974.
- Rée, Paul. *De l'origine des sentiments moraux*. Michel-François Demet (trad.). Paul-Laurent Assoun (éd. Critique). Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1982.
- Rey, Jean-Michel. *L'Enjeu des signes: Lecture de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil. 1971
- Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Paris. Seuil, 1969.
- Rogé, Jacques. *Le Syndrome de Nietzsche*. Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999
- Sanda, Dominique. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. S'élever ou s'accrochant au monde." [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rebouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000)
- Schmid, Wilhelm. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Philosophie comme art de vivre " *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).
- Schopenhauer, Arthur. *De la volonté dans la nature*. Édmond Sans (trad. & éd.). 2^{ème} ed. Paris: Quodvige/Presses universitaires de France, 1986.

- _____. *Le Fondement de la morale*. Auguste Bardieu (trad.). Alain Roger (int. et notes.). Le Livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris : Librairie générale française, 1991.
- Sève, Lucien. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Philosophie. Paris : Odile Jacob, 1994.
- Simba, André. *Nietzsche Pour commencer*. Paris: Bordas, 1988
- Souchon, Gisèle. *Nietzsche. Généalogie de l'individu*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* tome I. Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notice et notes). Paris: Garnier Frères, 1953.
- Strichen, Robert. *Dialectiques du sujet et de l'individu. Clinique de la (d)construction identitaire*. Pédagog 44. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2003
- Tili, Mustapha. "Progrès et décadence chez Nietzsche et Rousseau." *Revue tunisienne des études philosophiques* no 5 (Mars 1986).
- Tzitzis, Stamatios (dir.). *Nietzsche et les hiérarchies*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Voladié, Paul. *Nietzsche. Crusauté et noblesse du droit. Le Bien commun*. Paris: Michalon, 1998.
- _____. "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008)
- Vatimo, Gianni. *Introduction à Nietzsche*. Fabienne Zuretti (trad.). Le Point philosophique 2^{ème} éd. Paris/Bruelles: De Boeck, 1999
- Volpi, Franco. "Le Paradigme perdu. L'Éthique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Honois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. J. Engelhardt en perspective, problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 993)
- Weil, Éric. *Philosophie morale* 4^{ème} éd. Paris: Vrin, 1987
- Wismann, Heinz. "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2. Passion*. colloque international de Cergy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Wolling, Patrick. *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche* coll. Vocabulaire de Paris Ellipses, 2007
- Zimmer, Fabrice. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?" [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

فهرس عام

— أ —	
الإحتقار 79، 82، 100، 121، 131، 169، 185، 242، 319، 326	أسنور، دوريون: 17
الاختلاف/الاختلافات 62، 74، 147، 220، 239، 290، 305، 309	الأمر المنطقي 62، 64
الإعضاع: 141	إبداع: 28، 38، 49، 63، 81، 111، 190، 242، 251
أخلاق الخير/والشر 73، 75، 83، 86، 103، 108، 111-112، 114، 117، 122، 128، 131، 138، 143، 148-149، 154-158، 161، 165، 175، 191، 211، 250، 290، 319، 315، 323، 327-328، 335، 337	الإستيمولوجيا: 237
أخلاق الشفعة 18، 79، 81-82، 190، 165	الإثبات/التركيد: 49، 76، 79، 134، 151، 155، 165-166، 169، 179، 190، 202، 210-211، 213، 215، 217، 220، 227، 229، 267، 277، 301، 304، 308، 324، 327-328، 331-332، 337
أخلاق الميذ: 18، 77-83، 150، 165، 168، 227	لائر/الأكثر 30، 34-35، 49، 58، 86، 100، 109، 162، 181، 183، 202-203، 206، 267، 269، 287، 291، 299، 303، 305، 322-323، 337
الإرادة: 19، 63-64، 80، 86، 135، 141، 167، 175، 203، 291- 292، 299، 304، 317، 330-331	الإحترام 41، 48، 49، 268
إرادة الاقنار/القنار: 52، 116، 121، 244، 265، 286، 323	الإحترام 28، 26، 28، 61، 65، 78، 167، 169، 222، 293، 304

أريادو قلبي 260	إرادة الحياة: 111، 143، 175
الانحطاط 57، 63، 66-68، 00،	الأرستقراطي/ الأرستقراطيون. 83، 100،
120، 141، 145، 150، 54،	115، 167، 200، 219-222،
157، 160، 164، 169، 93،	257
216، 255، 287، 308، 325-	
326	أرسطو 15، 162، 282
الإنسان الأعلى: 168، 92-94،	الاستعداد/ الاستعدادات. 39، 49، 86،
329، 196	87، 102، 118، 125، 132، 144،
أنكسيمندريس 272، 281	153، 168، 219، 307
أودي، بول 50، 132	الاسترقاق الاستعداد 30، 83، 113،
أوديب، ستيفان: 214، 259	164
أوروبا: 24، 37، 59، 112، 150، 203،	الاستلاب 335
205، 247، 299	الاستمتاع: 41، 86، 193، 284
الإيمان الأخلاقي: 69	الاستيلاء. 102، 141
الإيمان بفعالية العقل/ بسمجرات العقل	الأسلوب. 31، 43، 161، 222، 226،
242، 62	258، 267-272، 283، 286
الإيمان العلمي: 235، 240، 242	325
الإيمان/ الكنسي: 167، 229	الأصل/ الأصل 70، 73-74، 99،
ب —————	101-102، 114، 116-117،
براعة الصيرورة. 132	122، 124-127، 175، 218،
البصيرة. 70، 129، 319	252، 257، 268، 325، 328
البقاء. 74، 212	أفلاطون: 19، 97، 99، 135
بموسى، سيمون: 33	الإكراه/ الإكراهات. 128، 139، 222،
بوتروا، برنار 269	238
بودو، مير 38	الأكسولوجيا: 11، 20-21، 263
ت —————	الالتباس 20، 205
التأثر/ التأملات. 165، 246، 306،	لأنهم 174، 187
321	الأنانية 67، 76، 106، 189، 285

التأويل/ التأويلات: 45، 50-51، 70، 88-89، 96، 102، 117، 124، 126-127، 139، 218، 238	التراجيليا: 53، 198-199، 207، الترية: 19، 26، 28، 112، 142-143، 213، 219، 263، 313، 320، 335
بند القيم/ قلب للقيم: 21، 32، 57، 219، 321	الترويض: 25، 26، 141، 211، 222
النسبة: 206، 259	الترتيب: 15، 45، 69، 104، 245، 267، 298
الساوير: 22، 30، 67، 81، 85، 103، 105، 129-130، 143، 145، 147، 150، 158، 171، 192- 193، 212، 223، 231، 241، 247، 249، 254، 302، 320- 321، 326، 328	التشاور: 308، 245، 255، 308
التجريد/ التجريدات: 50، 62-63، 81- 82، 104-105، 109، 111-112، 120، 145، 164، 204، 259، 287، 291-292، 298، 312	التشخيص الظني: 71، 112، 204، 261
التحريف/ التحريف: 13، 38، 60، 78، 128، 130، 151، 156، 164، 175، 189، 219، 222، 245، 263، 267، 268، 327	التشريح: 13، 70، 103، 198، 207، 214، 233، 263، 316، 325، 335
التحولات: 51، 62، 77، 88، 120، 124، 147، 194، 166، 199	التفحيط: 189
التدبير: 13، 33، 57، 61، 85، 92- 93، 124، 126، 129-130، 192، 139، 159، 161، 163، 165، 199، 207، 209، 216، 226، 238، 277، 294، 304، 317، 332	التفكير الفلسفي: 11-12، 15-17، 23، 25، 29، 39، 58-59، 64، 68، 71، 77، 92، 98-99، 103، 109، 123، 126، 129، 133، 138- 139، 144، 164، 173، 181، 183، 197، 203، 210، 226، 229، 237، 243، 246، 248، 256، 272، 277
الترائب: 76-77، 166	التثاقف: 13، 51، 93، 105، 160، 229، 241
	التقليد: 69، 204، 248

الجمهور: 194، 261، 283، 319، 324
 الجوقة: 121، 322
 الجنولوجيا: 89، 91، 92، 94، 10-
 102، 114، 116-122، 124-
 128، 143، 175، 187، 281
 الترميز التقريري: 37-39، 69، 71،
 77، 79، 85، 106، 110، 112،
 123، 129، 139، 158، 160،
 166، 168، 183، 191، 204،
 219، 238، 239، 246، 250
 251، 270

ح

التمرد: 78، 149
 النسب: 75، 107، 109، 112، 118-
 120، 125، 138، 153، 193،
 217، 274، 279، 284، 289
 307
 التناقض / النقص: 16، 32، 79، 84،
 94-98، 107، 149، 162، 233
 التنكيل: 15، 175، 214، 293
 التواضع: 68، 109، 189
 ح
 الثأر: 76، 78، 115-116
 الثقة: 13، 47، 53، 69، 74، 147،
 180، 203-204، 206، 214،
 216، 218، 239-241، 255،
 258، 261، 271، 273، 284،
 304، 308، 315، 325، 327

ط

الحس الظني: 250، 256، 291، 329
 الحضارة: 13، 58-59، 197-198،
 201، 253، 258، 262، 271،
 290، 293-294، 299، 320،
 322، 327
 الحقائق: 86، 120، 128، 205، 230،
 251، 258، 290، 330
 الحقد: 78، 80-81، 117، 137، 162،
 185، 216، 250-251، 280،
 294، 314
 الحرق: 176، 207-208، 236، 272،
 332
 الحياة: 18، 336-337

ج

الجدلية: 267
 الجسد: 66، 119، 161، 269، 274،
 279، 283، 286، 299
 الجماعة: 32، 116، 153، 168،
 187، 216، 314، 323-324
 الجمال / الجميل: 161، 294-295،
 330

خ -

- الحلقة 13، 23، 24، 38، 60، 61، 70، 100، 108، 139-142، 146، 167، 169-170، 181، 205، 218، 248، 302، 325، 327، 336
- الحلقة 84، 115، 123، 142، 150، الحروف 82، 185، 213، 215، الخيال 200، 278، 325

د -

- دريدا، جاك، 241
- الدولة 199
- دولوز، جيل 35، 97، 212، 228، 234-237، 244، 252
- الدولية 67، 132-133، 143، 195، 249
- ديكارت، رينيه 105، 244
- الديمقراطية 245، 308، 320
- ديريو، باولو 51
- ديبروس، 151

ذ -

- الدب 40، 39، 61-62
- السوفى 47، 185، 220-221، 227، 271، 285، 288

ر -

- الرباعي 14، 16، 29، 57، 172، 210، 296-297، 306، 324، 325، 337
- الرباعي 58، 109
- سيمبر، هيرت، 268
- سينوزا، ناروخ 15، 223

رابع، بول، 275

- رد الفعل: 78، 79، 194، 250-251
- الرباعي 31، 80، 161، 247
- ردغير، جاك بول، 18
- الرباعي 25-26، 64، 78، 83، 126، 149، 151، 157، 72، 250، 256، 291، 330

الرباعي 283-284

- الرباعي/الرموز 45، 47، 51، 282
- الرباعي 22، 72، 118، 120، 129، 184، 187، 204، 217، 223، 227، 241، 245-246
- الرباعي أولمبي 220، 222، 235

ز -

- زراعت: 18، 45، 49، 69، 108، 118، 121، 230-231، 233، 149-153، 153، 158-161، 171-173، 187، 191-196، 207-208، 210، 287، 294-295، 302، 314، 317-318، 321-323، 325، 328، 332
- الزمان/الزمن: 38، 41، 51، 92، 96، 99، 127، 159، 297، 306، 338
- الزهد 127، 316

من -

المناسبات 58، 109

سيمبر، هيرت، 268

سينوزا، ناروخ 15، 223

العمدة: 13، 26، 83، 93، 114،
 143-142، 174-170، 186،
 218-213، 270، 288، 292،
 330، 323
 الضمير: 61، 68، 70، 123، 143، 67

ط —————

الطيب: 120-122

ظ —————

الظاهرة: 70، 87، 95، 139، 209،
 234، 241، 259
 الظلم: 155، 299

ع —————

العادة/العادات: 124، 162-163،
 107، 130
 الحق/الاحتقاق: 120، 104، 126، 164،
 206، 297، 300، 312

العدالة: 23، 26، 76

المدنية: 41، 134، 163، 171، 240،
 255، 299، 327

المناسب: 61

عصر النهضة (Renaissance): 37، 170

العقل: متواتر

العلامات الدالة: 222، 242

علمة: 37، 269، 274، 286

الجنس: 29، 134، 141-144، 155،
 159، 188، 305

المود الأبدني: 144

سيكا: 383

البياد: 134، 151، 190، 220، 263،
 293، 300

السياسة: 11، 41، 115، 160، 171،
 221، 238، 255، 323، 336

السيد: 34، 48، 79-83، 134، 169،
 271، 282، 319، 323

ش —————

الشدة/الشذرات: 41-42، 174، 266،
 277-279، 282، 299
 شوبنهاور، آرثور: 246، 255

ص —————

الصراع/الصراعات: 30، 59، 75، 109،
 120، 147، 151، 167-166،
 252، 288، 292، 297، 305-
 317، 306

الصبروة: 14، 76، 86، 98، 133،
 152-153، 199، 247، 297

ض —————

الضرورة: 42-63، 124، 129، 132،
 201، 250

الضعيف/الضعفاء: 68، 81، 115،
 122-120، 141، 143، 209،
 216

- العالية 195
عز الدين، جاز. 152
المعاني 16، 25، 26، 112-113،
183، 244، 245، 256، 284

— ق —

- قار، حورج 154، 20
قار، فرانسوا 120
صير الأخلاقي 158، 62
العبرة 106
قار، ريتشارد 202
الفرق متواتر
الضيق، متواتر
المعمل / الأعمال: متواتر
لقه اللعة 274، 269، 125، 119

— ف —

- 332
الطبخ 67-68، 107، 102، 121
القوانين الأخلاقية 163، 110
القوة: متواتر
الكافي: متواتر
كانط، إيمانويل متواتر
الكبرياء 169
الكاتب / الكتاب 94، 58، 99-100،
155، 312

— ك —

- الكبرياء: متواتر
كانط، إيمانويل متواتر
الكبرياء 169
الكاتب / الكتاب 94، 58، 99-100،
155، 312
الكرامة 212
كريس-ماروني، أنجيل 296
كثير، أندريه 281
الكنيسة: 96، 255
كولي، ديجورجيو 46
كونتاس، تارمو 141
كونيالك إتيان بوبو دو 255
الكبرياء: متواتر
المعركة: متواتر
فلسفة الأخلاق / الفلسفة الأخلاقية 19
17، 58، 61، 69، 72، 76،
95، 106، 111، 113، 137، 159،
320
كولبير، غوستاف 274
لن الفراء 273-276
من الكتابة: 276-278، 280، 282
283
المعروف 11، 160، 228، 238، 244،
263
مركو، ميشال 43، 70، 102، 126-
127

- الكبد الكيوية 106-107، 132-
 133، 135، 136، 183، 190،
 212، 215، 221، 223، 266،
 274، 289، 292، 298، 299،
 307، 324
- كير كمارة، سويس. 129
- كرباي، ريتشارد. 129
- كيو، زيغون. 72
- ل ———
- اللائعلائي 31، 39، 60، 65، 76-77،
 80، 110، 128، 145-151، 175،
 316
- لارويال، فرانسوا. 22، 247، 301
- اللاهوت. 130
- اللغة/الكتابة: 75، 81، 83، 188
- النعر/الألفاظ: 130، 315، 337
- لوران، آلان. 215
- لوفران، جان. 71، 232
- ليستر، غوتفريد فلهلم. 104
- الليهم: 120، 125، 142
- م ———
- ماركس، كلود. 34، 247
- المعية: 187، 199، 213، 294، 269
- المبدع: 130-131، 158، 161، 214،
 250
- المنعالي 191، 272
- السعة 76، 162، 215، 278، 281
- المتان/المتالي/المتالية/المتاليات/ المعركة متواتر
- المثل 20، 37، 103، 104، 186،
 143، 167، 195، 205، 230،
 262، 311، 333
- المجتمع/المجتمعات 30، 33، 69،
 77، 86، 109، 141، 60، 175،
 195، 201، 219، 319
- المحنة 68، 188، 208، 285، 294،
 307، 313، 314
- المحسوس 286، 306
- المخيلة 83، 85، 100، 290
- المدنية/المدن: 34، 59-60، 160،
 192، 196-197، 199-200،
 202-203، 206، 215، 258-
 259، 261، 299، 296، 320-
 322، 337
- المراتبة 34، 119، 125، 160، 184،
 166-169، 186، 199-200،
 220، 248، 324، 330
- المسألة (معياري). 34، 37، 51، 121،
 131، 169، 268
- المسؤولية: 121، 206
- المسيحية: 25، 93، 115، 133، 206،
 254، 308
- المظهر 21، 174، 203
- المعائنات 321
- معقد/معادن (الناس): 76، 132، 159،
 161، 168، 172، 180، 193،
 199، 209، 214، 283، 285،
 336

المعتول/المعتولة: 98، 195، 227،	النشأة/النشأة: 89، 101، 103، 110،
257	116، 124-126، 163، 242،
العمى: متواتر	325، 326
المعيار: 76، 80، 124، 138، 150،	النشأة: 75، 77، 85، 134، 193، 277،
168-169، 174، 188-189،	299
198، 248، 285، 297	النص: لاهير وعليقي: 42، 49، 127
المقبل/المستقبل: 19، 52، 60، 69،	النمط: 83، 123، 145، 159، 250،
111، 119، 158، 160، 165،	274
191، 214، 262-263، 316،	هـ
318	هالدينغر، مارتن: 35، 135، 311-312
المنظورية/المنظوريات: 26، 39، 49-	هالنه، هاينريش: 202
50، 74-76، 117، 138، 145،	هيرمانس، يورغن: 246
154، 159، 216-218، 277،	هيراقليطس: 282
334، 339	الهيرمينوطيقا: 166
المنفعة: 37، 76، 78-79، 119، 191	هيجل، غيورغ فلهلم فريدريش: 19، 20،
الموضوعية: 44، 50، 72، 281، 288	203
الميتافيزيقا/الميتافيزيقي: متواتر	هيوم، ديفيد: 255
ميرلو-بونتي، موريس: 20	و
ميراهي، ووبرت: 143، 173، 242	الواجب: 81، 102، 219
ن	الواقعية: 72
الناقد/الناقد: 181، 234	الوثوقية/الدوغمائية: 128، 228، 249،
النبل/النبل/النبل: 14، 46، 68، 79،	280
118، 120، 125، 130-131،	الوجع/الأوجاع: 81، 299
140، 142، 153، 155، 157،	الوجود: 15، 32، 95، 96، 103، 132،
186-191، 194، 255، 261	166، 180-181، 192، 206،
303-304، 307، 312-313،	214، 266، 270، 273، 294،
النسق: 237-238، 243، 254، 257-	298
258، 275، 282، 287، 299	الوضاعة: 99، 130، 147، 329، 331
النسيان: 35، 280، 306	

الوضعية/الرضعيات: 186، 132، 130،	الوهم: 24، 63، 66-65، 77، 82،
192، 212، 227، 267، 325،	123، 159، 171، 192، 211-
334	
الوطن: 196، 201،	330، 327، 295، 222، 212
الوهمي: 68، 81، 103-106، 111،	وزمان، هايتر: 274
123، 191، 240-246، 256،	_____ ي _____
269، 323	
الوهم: 81، 93، 99-100، 102، 237،	القطعة: 99، 114
257، 289، 291، 297، 323	اليونان: 189، 201، 206



يسعى إلى دراسة طبيعة العلاقة بين "استشكال الإيقا" تأسيس عقل قيم نقدي حول شكل الحياة الحرة. يقع في ما وراء الخير والشر. أي في ما وراء المفهوم التقليدي للأخلاق. و"سؤال النقد الحتمي" (أي "الجبتيولوجي") للمنظومة التقليدية للأخلاق. ويحاول استكشاف ميدان "الإيقا" بوصفه حقلاً مستقلاً من المسائل مختلفاً عن فلسفة الأخلاق التقليدية. يقوم الكتاب على التحليل الداخلي للموضوع والاختلاف في روح الفيلسوف من أجل فهمه وشرح مفاهيمه وبسط أطروحاته بشكل جامع في كتابات نيتشه. كما تمتلئ قيمته النقدية المضافة في تقديم عمل متكامل حول مسألة ظل التطرق إليها باللغة العربية جزئياً وحسب.

المولدي عزديلي

أستاذ في جامعة صفاقس - تونس، وعضو الهيئة العلمية للمركز العربي للتربية والديمقراطية بتونس. حاز الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. له كثير من المقالات والمساهمات والمداخلات باللغتين العربية والفرنسية، كما له من المؤلفات: *النقد الفلسفي للذات المفكرة* عند ديكرت (2008)؛ *اليقظة والالتباس* عند موريس مرنو-بولتي (2013)؛ *دراسات في فلسفة لنتشه* (2013)؛ *تساوي الأنطولوجي والسياسي في الأثر الفني* (2021)؛ *تدبير النقد وتحرير الإنسان* عند هيربرت ماركوز (2022).

